ISSN 0034-4486

Renovatio

ottobre - dicembre 1985 - anno XX [illegible] numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXVII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

ottobre - dicembre 1985 - anno XX - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LA DECADENZA DELL'ETICA

SAGGI:

489 **Gaetano Chiappini** - Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila - Le « Moradas del Castillo interior » (parte VIII)

ARTICOLI:

523 **Pier Carlo Landucci** - Liberarsi dall'oscurantismo scientifico

547 **Dario Composta** - « Statuto epistemologico della dottrina sociale cristiana » nel pensiero del Card. Giuseppe Siri

562 **Piero Cantoni** - *Novus Ordo Missae* e fede cattolica (parte II)

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

569 **Giuseppe Rizzardi** - La controversia cristiano-islamica latina nei secoli XI - XIV (parte I)

577 **Piero Vassallo** - I limiti dell'antimodernismo maritainiano

583 **Lino Di Stefano** - L'umanesimo teocentrico di M. F. Sciacca (A dieci anni dalla morte del filosofo)

587 **Giacinto Arturo Scaltriti** - Savonarola e Machiavelli

591 **Piero Cantoni** - Rapporto sulla fede

LIBRI - Rassegne:

599 « Fichte, l'Assoluto e l'immagine » di Marco Ivaldo - Una significativa lettura di Fichte (*Bruno Salmona*)

POSTILLE:

603 La strada passa per Cristo *(Alberto Boldorini)*

ANTOLOGIA:

611 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XIV)

ABBONAMENTO 1986

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1986 sono così stabilite:*

Italia	lire 18.000
Estero	lire 25.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

La decadenza dell'etica

L'etica è — dicono — la filosofia del costume. E' meglio considerarla come l'insieme dei principi che dovrebbero regolare il costume umano.

L'etica può anche considerarsi al di fuori e, cronologicamente, anteriore alla Divina Rivelazione: non si può dimenticare che tutta l'etica naturale è stata accolta dalla Rivelazione Divina. Tuttavia qui — per una pura questione di metodo — si preferisce trattarne, astraendo da quella.

A trattare i principi dell'etica in modo organico fu Socrate; lo seguirono Platone e Aristotele. Altri seguirono sempre ...

La storia dell'etica è una storia imbarazzata per una semplice ragione, che forma il nocciolo del nostro discorso. Il discorso etico ha ed avrà sempre dinnanzi la grave domanda: donde i principi e le norme etiche traggono il valore obbligante in coscienza?

Molti hanno sentito il dovere di dare una risposta plausibile alla domanda. Gli antichi scrittori greci hanno tentato di darla: e qui comincia un ballo che non persuade. L'etica trova un principio che le dimostra la fondatezza della « OBBLIGAZIONE di COSCIENZA », o non vale più di qualunque « menù » di qualunque albergo. I più hanno cercato di sfuggire e di fatto sfuggono

alla terribile domanda. Infatti: come rispondere alla domanda: Chi può creare l'obbligazione di coscienza?

Molti, i più, fuori dell'area cattolica divagano e non soddisfano.

Anche se non lo dicono, sanno benissimo che nessuno degli uomini può obbligare in coscienza un altro uomo.

Per obbligare in coscienza, occorre entrare nell'intimo dell'uomo con una autorità che nessuno degli uomini ha, col potere di piegare la volontà. Tutti intuiscono che per creare tutto questo ci vuole ed è sufficiente solo DIO. O si ammette DIO, ed allora esiste l'etica; o non si calcola DIO, ed allora l'etica non vale più di un « menù », perché non riesce a dominare.

L'etica o è legata a Dio o è un « nulla » sostitutivo di Dio.

Questo bisognava dire con chiarezza per capire la « DECADENZA ».

La storia dell'etica è la storia di un tentativo disperato per sostituire Dio. Ma perché? L'istinto naturale pone l'etica e la pone anche in forma violenta; pertanto qualcosa bisogna trovare. Anche oggi il più chiuso alla

idea di Dio cerca l'onore, l'onorabilità, l'istinto, la dissoluzione della società senza un legame, l'esigenza metafisica, alla quale bisogna inchinarsi anche se se ne nega la ragione profonda; ma, insomma, questa etica bisogna averla, pena il perdere la faccia. E quando si osserva che in quel modo si perde ogni fondamento si arriva a rispondere, il bello sta proprio lì; dare senza averne motivo, la generosità!

Con tutto ciò resta vero che l'etica regge quanto regge negli uomini l'idea di Dio; e quando si vuol tacere di Dio l'etica si offusca, sparisce: e le conseguenze stanno innanzi a tutti.

L'Illuminismo è morto come teoria, ma resta come principio operativo delle coscienze. Questo, nella migliore delle ipotesi, cerca di dimenticare.

L'anticlericalismo mette al bando chi vuole menzionare Dio, ha orrore per il confessionalismo, accetta tutto, anche i sostituti di Dio come il vitello d'oro.

La stessa vicenda, per l'intima connessione, tocca all'etica; colla differenza che (a proposito dell'etica) ha qualche valore la « faccia ».

Ogni cosa deve essere fatta in nome della libertà, dell'evoluzione, della rivoluzione e perfino della « solidarietà », la quale comincia e finisce dove si ha comodo che cominci e finisca. Proprio per questo principio oggi è ammissibile tutto in nome della democrazia: che tutti i sottoposti si rivoltino, che i pubblici ufficiali scioperino a loro piacere, che i magistrati escano a volontà dal loro seminato e non possano riprendersi neppure da un Capo di Stato, che i commercianti chiudano le loro botteghe, che per far dispetto allo Stato si mettano in difficoltà gli innocenti che non c'entrano ... Anzi, sta entrando nell'uso comune il principio della trasferibilità della colpa, spostando vendette, rivalse e punizioni su chi piace, pur di fare una dimostrazione.

Le vendette e le ritorsioni hanno lo stesso identico principio, che hanno le leggi contrarie alla Legge di Dio.

L'etica è diventata una cappa per coprire i delitti, le peggiori intenzioni, i più nefandi crimini: per attribuire al carbone la purezza della neve.

Se questo non è decadenza, che mai occorre perché si decada?

Povero Socrate!

E dire che non si è parlato di certi teologi!

FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

Le « Moradas del castillo interior »

(parte ottava)

g) Il mondo vegetale e minerale

Non molto frequenti le metafore del mondo vegetale e, soprattutto, riconducibili a pochi momenti di definizioni iniziali. In I, 2, 1, 367 nella successione litanica di appellativi dell'anima compare l'« árbol de vida que está plantado en las mesmas aguas vivas de la vida, que es Dios », che, nella circostanza del peccato, non produce nessun frutto:

> Ninguna cosa le aprovecha, y de aquí viene que todas las buenas obras que hiciere estando ansí en pecado mortal son de ningún fruto para alcanzar gloria. (420 bis)

Nello stesso capitolo, al par. 2, l'immagine si amplifica in senso più diffusamente allegorico, sia rispetto alla vera « fuente » che alla fonte del male:

> [...] Porque ansí como de una fuente muy clara lo son todos [...] porque proceden de esta fuente de vida adonde el alma está

(420 bis) « Nessuna cosa è per essa fruttifera; da questo deriva il fatto che tutte le opere buone che si fosse trovata a compiere mentre era in peccato mortale sono di nessun vantaggio per acquistare la beatitudine celeste ».

> como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto; ansí el alma que por su culpa se aparta desta fuente y se planta en otra de muy negrísima agua [...] (I, 2, 2, 368). (421)

Nel par. 4 (p. 368) apertamente dichiarato l'« adonde », che è il fondamento delle linfe vitali, e attribuito o fatto coincidere con il demonio:

> En fin, como adonde está plantado el árbol que es el demonio, ¿qué fruto puede dar? (422);
> [...] cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas y de este sol que da calor a nuestras obras [...] (5, 368). (423)

In VII, 2, 12, 443 riappare la figura dell'« árbol » con la chiave allegorica: la « raíz » è l'« adonde », cioè la base; i « deseos » sono le manifestazioni e i frutti e le linfe l'« agua celestial », che è « verdadero espíritu », sul quale si unifica l'anima nella sua ricchezza e fecondità:

> [...] todo le deve venir de la raíz adonde está plantada [l'« alma »]; que ansí como el árbol que está cabe las corrientes de las aguas, está más fresco y da más fruto, ¿qué hay que maravillar de deseos que tenga esta alma, pues el verdadero espíritu de ella está hecho uno con el agua celestial [...]. (424)

Un'altra figura tratta dal mondo vegetale in I, 2, 8, 369 il « palmito » di provenienza tipicamente andalusa, che rappresenta la struttura del « castillo » dell'anima:

---

(421) « Come da una fonte limpidissima deriva che tutti i ruscelli siano limpidissimi [...] perché sgorgano da questa fonte di vita dove l'anima è piantata come un albero: essa non avrebbe né freschezza né fecondità se non le venissero da essa; perché quell'acqua la conserva e le impedisce di inaridirsi e fa in modo che dia buoni frutti. Diversamente, l'anima che per sua colpa abbandona questa fonte e si mette in un'altra di acque nerissime ».

(422) « Ma siccome l'albero è piantato nella fonte del demonio, quale frutto può dare ? ».

(423) « il principio del bene che facciamo non procede da noi, ma dalla fonte nella quale è piantato l'albero dell'anima, e dal Sole che dà calore alle nostre opere ».

(424) « tutto deve venirle dalla radice e dal luogo dove essa è piantata; come l'albero che si trova vicino all'acqua corrente è più fresco e dà frutti più abbondanti, ci si deve meravigliare dei desideri di quest'anima, dato che il suo vero spirito è una cosa sola con l'acqua celeste ».

> Pues tornemos ahora a nuestro castillo de muchas moradas. No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan. Ansì, acá [...]. (425)

La familiarità di questa figura — di secondo grado, rispetto al primo grado figurale del « castillo » — proietta sulla mappa dell'anima-*castillo* una luce di intima confidenza, come di qualcosa di quotidiano, di conosciuto per tenera consuetudine. Quasi a togliere alla figura primaria quel tono di astratta allegoria... Ma è sempre la « confianza » con le cose che caratterizza l'osservazione di Teresa: la « hormiguita », il « palmito », appunto, il « gusano de seda », la « palomita » o « mariposilla », il « paño muy negro », la « pez », il pappagallo che ripete... forme minuscole e abituali che esprimono un rapporto amichevole con il creato; e con esso l'appello alle grandi realtà dell'*invisibile* diventa certamente ancora più intimo e discreto...

In VI, 5, 2, 417 la « paja », che rappresenta la leggerezza e la disponibilità dell'anima nell'« arrebato », con il suo « más impetuoso movimiento » e quando si sia totalmente offerta l'anima stessa « con tan entera voluntad » a Dio:

> [...] con tan entera voluntad se le ha ofrecido toda, que entienda que ya no tiene parte en sì, y notablemente, con más impetuoso movimiento es arrebatada; y tomava ya por sí no hacer más que hace una paja cuando la levanta el ámbar, si lo havéis mirado, y dejarse en las manos de quien tan poderoso es, que ve es lo más acertado hacer de la necesidad virtud. (426)

Esigue, quindi, le figure del mondo vegetale; e nella stessa misura quelle del mondo minerale. In I, 2, 1, 367, come già

---

(425) « Torniamo ora al nostro castello dalle molte stanze. Non dovete intendere che queste dimore siano l'una accanto all'altra come una fuga di stanze, ma dovete guardare nel centro, dove si trova l'appartamento o palazzo dove sta il re e pensate ad un germoglio di palma, che ha molte rivestiture prima di arrivare alla parte buona da mangiare, ed esse circondano la parte gustosa e saporita ».

(426) « con tanto risoluta volontà si è offerta a Lui, e deve intendere che ormai non è più padrona di se stessa; in modo particolare, essa è rapita con un movimento più impetuoso. Essa aveva deciso per suo conto di non fare se non quello che fa la pagliuzza quando è attratta dall'ambra, come forse avrete visto, e abbandonarsi nelle mani di chi è tanto potente, vedendo anch'essa che la cosa più opportuna è fare di necessità virtù ».

abbiamo visto per il « castillo tan resplandeciente y hermoso » e per l'« árbol de vida », l'anima ha la stessa natura del « cristal », nel quale risplende la luce del sole, in quanto Dio — « Sol que [...] dava tanto resplandor y hermosura [...] en el centro de su alma » è presenza continua con la capacità che l'animo ha di goderne ove non sia caduta nel peccato. Nei parr. 3 e 4 (p. 368) l'anima-*cristal* è vista in relazione al « paño negro » del peccato o alla « pez » in situazioni possibili che dimostrano in quella una perenne disponibilità essenziale a ricevere la grazia — la quale a sua volta illumina sempre e non perde bellezza e splendore:

> Mas si sobre un cristal que está a el sol se pusiese un paño muy negro, claro está que, aunque el sol dé en él, no hará su claridad operación en el cristal (par. 3, 368). (427)

> ¿Cómo es posible que entendiendo esto no procuráis quitar esta pez de este cristal? (4, 368). (428)

L'applicazione edificante e pratica, basata sulla situazione-oggetto, assume quasi il carattere di un esperimento di cui è persino scontata la validità e anche la conseguenza. Ma il *realismo* e la *facilità* dell'operazione contribuiscono di certo a dare una misura di semplicità effettuale, senza nascondere che l'ovvietà sperimentale non è poi così ovvia sul piano spirituale...

In VI, 9, 2-3, 429-30 la visione di Dio è una « piedra preciosa »:

> [...] está este Señor, que es como si en una pieza de oro tuviésemos una piedra preciosa de grandisimo valor y virtudes; sabemos certísimo que está allí, aunque nunca la hemos visto; mas las virtudes de la piedra no nos dejan de aprovechar, si la traemos con nosotras; aunque nunca la hemos visto, no por eso la dejamos de apreciar [...] admirable resplandor de la piedra [...]; (429)

---

(427) « è chiaro che, anche se il sole lo illumina con i suoi raggi, la sua luce non penetrerà il cristallo ».

(428) « come è possibile che voi che intendete queste cose non cercate di togliere questa pece da quel cristallo? ».

(429) « si trova questo Signore, che è come se in una scatola d'oro tenessimo una pietra preziosa di grandissimo valore e di meravigliose qualità. Sappiamo con sicurezza che è lì dentro, anche se non l'abbiamo mai vista; e portandola con noi non lasciamo di sperimentarne gli effetti. Anche se non l'abbiamo mai vista, non per questo non ne apprezziamo il valore [...] il meraviglioso splendore della pietra ».

> [...] su resplandor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada, como un diamante si se pudiera labrar (4, 430). (430)

In questo ambito, vicino all'oreficeria, possiamo collocare anche la « perla oriental » di I, 2, 1, 367, che significa l'anima e la « preciosa margarita » di V, 1, 3, 392, che simboleggia la « oración y contemplación »: il processo interiore è, pertanto, un « tesoro escondido ». Sul versante opposto, nell'implicita svalutazione e superamento del limite mondano, l'acquisizione della conoscenza della infinita « grandeza de Dios » riversa sull'anima il senso della propria valutazione negativa « tiénese ya por más miserable »; nello stesso tempo la percezione dei « gustos de Dios » che fanno parte delle « riquezas » e « tesoro » dell'anima provoca per antifrasi la degradazione a « basura » di quelli del mondo (cf. IV, 3, 9, 390). Il quale diventa « burlería », cioè "illusione", "inganno", non verità o apparenza nominalistica e pertanto repellente rispetto alla verità che unifica in Dio i prodigi del cielo e della terra:

> ¡Oh!, que es burleria todo lo del mundo, si no nos llega y ayuda a esto, aunque duraran para siempre sus deleites y riquezas y gozos cuantos se pudieren imaginar: que es todo asco y vasura, comparado a estos tesoros que se han de gozar sin fin; ni aun éstos no son nada en comparación de tener por nuestro al Señor de todos los tesoros y del cielo y de la tierra (VI, 4, 10, 415);
>
> [...] y cuando torna a sentirse en sì, es con tan grandes ganancias y tiniendo en tan poco todas las cosas de la tierra para en comparación de las que ha visto [nella « visión » dell'« arrebato »], que le parecen vasura (VI, 5, 9, 419). (431)

L'inganno e l'errata valutazione, come si vede, derivano dalla crisi di identità dell'anima (« muy fuera de sí mesma ») fino a perdere i criteri distintivi e di « comparación ». L'equilibrio si ristabilisce con la « visión », che dà la misura del vero e del certo.

---

(430) « il suo splendore è come una luce diffusa e di un sole coperto da una cosa sottilissima, come un diamante se si potesse tagliarlo ».

(431) « Oh, che gran illusione è tutto quello che è il mondo, se non ci aiuta e non ci conduce a questo! Anche se i suoi piaceri, ricchezze e godimenti durassero per sempre e fossero più grandi di quanto si possa immaginare, non sarebbero che schifezza e immondezza, a confronto con questi tesori che si godranno senza fine. Eppure, nemmeno questi possono reggere al paragone di possedere il Signore di tutti i tesori, del cielo e della terra »; cf. inoltre nota 418.

h) Perifrasi, situazioni, tipologie esemplari

Un ultimo settore di figure può essere individuato in una serie di immagini istituite su ruoli umani, modi di essere, perifrasi di funzioni occasionali, uffici, condizioni sociali, categorie operative, ecc. Ad es. in II, 2, 372, Teresa ragiona sullo stato delle anime che entrano nelle *Moradas segundas*; sono anime che « han comenzado a tener oración » e « entendido lo que les importa no se quedar en las primeras moradas », ma non hanno ancora assunto la « determinación » del proseguimento del « camino ». Il rischio (« harto peligro ») è l'interruzione, il ritornare indietro, ecc. cioè l'instabilità che è propria di chi non fugge le « ocasiones », la tentazione continua, la precarietà dell'indecisione, la mancanza di un fondamento volontaristico di certezza, costanza e unità interiore che faccia baluardo contro l'occasionale, il provvisorio, il fluttuante che offre il proprio stimolo di distrazione, allettamento e indugio. Per Teresa è innanzi tutto una questione di tempi e di misure: accanto all' « aún » della non maturata decisione e « determinación » per le anime che rimangono balbettanti nelle prime *moradas*, ci sono d'altra parte le « muchas veces » delle « ocasiones » e, appunto, l'« harto peligro » a cui si contrappone la « harta misericordia » per la quale, « algún rato », c'è la volontaria sottrazione dalle « culebras », ecc. E ancora, l'« harto más trabajo » e il « no tanto peligro » si bilanciano sulla « gran esperanza » di riuscire a proseguire il viaggio che contrassegna le anime che entrano nelle seconde *moradas*. Il « más trabajo » è il discrimine esatto che separa queste anime da quelle che sono rimaste nelle prime *moradas*, per le quali Teresa — ed ecco, finalmente, la *funzione* o *modo di essere* di cui abbiamo parlato — usa l'espressione « mudos que no oyen ». Qui Teresa coglie due diverse categorie: i « mudos que no oyen » — « y ansí pasan mejor su trabajo de no hablar »; e « los que oyesen y no pudiesen hablar ». L'« hablar » e l'essere « mudos » significano, crediamo, l'impossibilità di reagire e rispondere alla chiamata, al « llamamiento » di Dio. Da un lato, infatti, ci sono le anime sommerse nei « pasatiempos y negocios y contentos y baraterías del mundo », dall'altro la « bondad y misericordia » di Dio che desidera che sia cercata la sua « compañia » e « no deja de llamar para que nos acerquemos a Él ». Le anime *sordomute* sono quelle che non sentono più gli appelli di Dio e non reagiscono in nessun modo, essendo interrotta ogni comunicazione. A questo punto Teresa tocca una questione fondamentale più volte ribadita:

> Mas no por eso se desea más lo de los que no oyen, que, en fin, es gran cosa entender lo que nos dicen. Ansí éstos entienden los llamamientos que les hace el Señor [...]. (432)

(Si veda, nelle pagine precedenti, quando Teresa insiste sul rapporto istituito da Dio tra sé e il « gusano » di nessuna importanza che è l'uomo). Vedremo più avanti come si manifesta, e attraverso quali figure, la chiamata alle anime. Ugualmente, questa condizione dell'anima murata nella propria indifferenza viene precisata in I, 1, 6, 366:

> Decíame poco ha un gran letrado que son las almas que no tienen oración como un cuerpo con perlesía u tollido, que aunque tiene pies y manos, no los puede mandar. Que ansí son, que hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas esteriores, que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí. (433)

Si tratta, evidentemente, qui, dell'inizio del « camino », dove occorre collocare i supporti spirituali di base e delineare traiettorie e prospettive che partono da una apparente contraddizione:

> Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mesmo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro (par. 5, 366). (434)

Il « desatino » è nella definizione del viaggio all'interno di sé — contraddizione a cui se ne aggiunge un'altra, cioè quella di anime che credono di occupare pienamente il sé e non si accorgono in realtà di essere rimaste « en la ronda del castillo », nelle remore delle « cosas esteriores » nel « cerco del castillo »;

---

(432) « non è certo più desiderabile la condizione di quelli che non sentono, perché, in fin dei conti, è una gran cosa sentire ciò che si dice. Così costoro intendono gli inviti che rivolge loro il Signore ».

(433) « Mi diceva poco tempo fa un grande dotto che le anime che non fanno orazione sono come un corpo storpiato e paralizzato, che anche se ha mani e piedi non li può comandare. Ci sono delle anime così ammalate e così avvezze a vivere fra le cose esteriori, che non c'è rimedio per loro, né sembra che sia loro possibile di rientrare in se stesse ».

(434) « Tornando al nostro incantevole e splendido castello, dobbiamo vedere il modo di potervi entrare. Sembra che dica uno sproposito, perché se il castello è la stessa anima, non si ha certo bisogno di entrarvi, perché si è già dentro. Sembra una sciocchezza dire ad uno di entrare in una stanza quando già vi sia ».

mentre il viaggio al centro dell'anima che è sede di Dio è il vero fine del « camino », o possesso integrale dell'anima stessa nel riconoscimento e risposta all'appello divino. Il primo atto di questo è il « conocimiento de sí », cioè un atto o movimento verso il « dentro » (abbiamo già visto le qualità e le specificità del « tan precioso lugar ») che è prodromo di un « estar » *autre* rispetto a chi rimane fuori o si arresta nelle prime *moradas*. L'atonia spirituale, l'immobilità che è paralisi interiore come quella del corpo, si concretizzano nel blocco delle funzionalità, incapacità di guida e di conduzione di sé e delle proprie possibilità e manifestazioni strutturali e centrali, con trasferimento all'anima della metonimia del corpo: « almas tullidas » (par. 8, 367).

Se questo è lo stato dell'anima che si trova in una condizione di distacco dalle cose dello spirito, invece, per l'anima che riceve da Dio, già inoltrato il « camino » (cf. VII, 4, 10, 448), le infinite « mercedes » sulle quali si sostiene l'« edificio » spirituale, il « fundamento » non consiste solo nel « rezar y contemplar», ma anche nel « procu*rar* virtudes [...] y [...] ejercicio de ellas », pena il rimanere « enanas ». Anzi, «plega a Dios que sea sólo no crecer, porque ya sabéis que quien no crece, descrece, porque el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser, adonde le hay » (*Ibidem*) (435). Donde l'attivismo spirituale, lo sforzo permanente che è proprio del rapporto centrale istituito da Teresa sull'azione e la contemplazione:

> Creedme que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo, y no le hacer mal hospedaje, no le dando de comer [...] (VII, 4, 14, 449). (436)

Accanto a queste figure dell'anima nei suoi interni movimenti troviamo una serie di predicati che evidenziano diverse situazioni sul piano spirituale. In IV, 2, 5, 386 Teresa vede la condizione dell'uomo sulla terra in rapporto ai « secretos » infiniti di Dio:

> [...] que cierto veo secretos en nosotros mesmos que me train espantada muchas veces; y ¡cuántas más deve haver!
>
> ¡Oh, Señor mío y Dios mío, qué grandes son vuestras gran-

(435) « Dio voglia che sia solo questione di non crescere, perché sapete bene che chi non cresce diminuisce; ritengo che sia impossibile che l'amore, quando vi sia, si accontenti di rimanere sempre in uno stato ».

(436) « Credetemi che Marta e Maria devon essere unite nell'ospitare il Signore e tenerlo sempre accanto a sé, non fargli una cattiva ospitalità, per esempio non dandogli da mangiare ».

> dezas!, y andamos acá como unos pastorcillos bovos, que nos parece alcanzamos algo de Vos y deve ser tanto como nonada, pues en nosotros mesmos están grandes secretos que no entendemos. Digo tanto como nonada, para lo muy muy mucho que hay en vos, que no porque no son muy grandes las grandezas que vemos, aun de lo que podemos alcanzar de vuestras obras. (437)

Di qui lo stupefatto prendere coscienza dell'infinitezza di predicati divini, la superlatività illimitata del divino di fronte al diminutivo umano nel suo corto orizzonte. Ancora una volta Teresa pone l'infinitesimale rapporto quantitativo: « *grandes* [...] vuestras *grandezas* [...] *pastorcillos* bovos [...] *algo* [...] *nonada* [...] *grandes* [...] *nonada* [...] lo *muy muy mucho* [...] *muy grandes las grandezas* ». Così si definisce l'incommensurabile divino e la minima percezione che può l'uomo dimostrare. In IV, 3, 10, 390 l'anima giunta alle *cuartas moradas* viene messa sull'avviso quanto alla propria relativa autonomia e alla necessità del contatto con la fonte della linfa vitale, Dio:

> De una cosa os aviso mucho a quien se viere en este estado, que se guarde muy mucho de ponerse en ocasiones de ofender a Dio; porque aquí no está aún el alma criada, sino como un niño que comienza a mamar, que si se aparta de los pechos de su madre, ¿qué se puede esperar de él sino la muerte? Yo he mucho temor que a quien Dios huviere hecho esta merced y se apartare de la oración, que será ansì, si no es con grandísima ocasión u si no retorna presto a ella, porque irá de mal en peor. (438)

Il rapporto è affettivo e la situazione del « niño » rende il carattere di elementare sopravvivenza che viene ad assumere il

(437) « certamente vedo che in noi stessi ci sono dei segreti che molte volte mi intimoriscono: e quante di più ce ne deve essere! Oh, mio Signore e mio Dio, come è grande la vostra magnificenza! Qua noi siamo come pastorelli sciocchi, quando ci sembra di cogliere qualche cosa di voi eppure deve essere qualche cosa da poco, perché in noi stessi ci sono grandi segreti che non capiamo. Dico cosa da poco rispetto al moltissimo che è in Voi, non perché non siano grandi abbastanza le magnificenze che vediamo, cioè quello che possiamo cogliere dalle vostre opere ».

(438) « Riguardo ad una cosa voglio dare un avvertimento a coloro che venissero a trovarsi in questo stato, cioè che si guardi molto dal mettersi nell'occasione di offendere Dio. Qui l'anima non è ancora cresciuta, ma è come un bimbo che comincia a succhiare il latte, che se si allontana dal seno della madre non può aspettarsi che la morte. Io ho grande paura che chi riceva da Dio questa grazia e si allontani dalla orazione non abbia a fare questa fine, se non abbia un'urgente necessità e se non vi fa subito ritorno. Altrimenti andrà di male in peggio ».

contatto stretto con la « oración ». Lo stesso vincolo esclusivo in VI, 1, 12, 407 dove costituisce l'unica via d'uscita ai « trabajos » dell'anima:

> ¡Oh, Jesús, y qué es ver un alma desamparada de esta suerte y cuán poco le aprovecha ningún consuelo de la tierra! [...]. (439)

E' assolutamente vitale il riconoscimento della verticale di opposizione delle anime e di Dio come poli di quantità contrastante. La condizione simbolica delle anime che non vedono Dio per incapacità propria:

> [...] estas desventuradas almas es ansí que están como en una cárcel escura, atadas de pies y manos para hacer ningún bien que les aproveche para merecer, y ciegas y mudas. Con razón podemos compadecernos de ellas y mirar que algún tiempo nos vimos ansí, y que también puede el Señor haver misericordia de ellas.
>
> Tomemos, hermanas, particular cuidado de suplicárselo, y no nos descuidar, que es grandísima limosna rogar por los que están en pecado mortal; muy mayor que sería si viésemos un cristiano atadas las manos atrás con una fuerte cadena, y él amarrado a un poste y muriendo de hambre, y no por falta de qué coma, que tiene cabe sí muy estremados manjares, sino que no los puede tomar para llegarlos a la boca, y aun está con grande hastío y ve que va a espirar, y no muerte como acá, sino eterna. ¿No sería gran crueldad estarle mirando y no le llegar a la boca que comiese? [...] (VII, 1, 3-4, 438-39). (440)

Nella figura si innesta certamente anche la rappresentazione del supplizio di Tantalo; ma, soprattutto, la scena vede agire l'immagine del condannato; come anche in VI, 1, 12, 407:

---

(439) « Oh Gesù! quale triste spettacolo vedere un'anima abbandonata a se stessa fino a questo punto e quanto poco frutto sia per essa qualunque consolazione della terra ».

(440) « queste anime sono come coloro che stanno in un carcere oscuro, incatenate mani e piedi in modo da non poter fare nessuna cosa buona che procuri loro dei meriti, cieche e mute. Giustamente possiamo avere compassione di loro e riflettere che anche noi siamo state per qualche tempo nella stessa situazione; e anche il Signore può avere compassione di loro. Mettiamo una cura particolare, sorelle, nel supplicarglielo, e non siamo negligenti, perché è grandissima elemosina pregare per coloro che sono in peccato mortale. Sarebbe ancora più grande se vedessimo un cristiano con le mani legate dietro la schiena con una forte catena, stretto a un palo e sul punto di morire di fame, e non perché manchino i cibi, perché, anzi, ne ha vicini di squisitissimi, ma perché non può prenderli e portarli alla bocca. Anzi, ne ha una nausea profonda, sta ormai per morire, non di morte temporale ma eterna. Non sarebbe grande crudeltà stare lì a guardarlo e non mettergli in bocca alcun cibo ? ».

> [...] me parece a mí es como si a los condenados les pusiesen cuantos deleites hay en el mundo delante, no bastarían para darles alivio, antes les acrecentaría el tormento; ansí acá viene de arriba y no valen aquí nada cosas de la tierra. (441)

L'elemento « comer », « deleites » significa, evidentemente, la terrestrità presa nel suo aspetto più allettante, come golosa attrazione dei beni troppo umani...; ma è nella cella oscura che l'anima « desamparada », priva di radice esistenziale, nel suo minimo ma non secondario aspetto alimentare, nutritizio, come — già prima — del « niño que mama », trova la propria desolata condanna, il distacco dal cordone ombelicale della virtù e della salvezza.

Altre figure sono, in VII, 4, 12, 448 e 14, 449, legate all'elemento vitale del « comer » spirituale:

> Es muy cierto que, aun de la que ella allí se le pega, acude a todos los que están en el castillo, y aun al mesmo cuerpo, que parece muchas veces no se siente; sino, esforzado con el esfuerzo que tiene el alma beviendo del vino de esta bodega adonde la ha traído su Esposo y no la deja salir, redunda en el flaco cuerpo, como acá al manjar que se pone en el estómago da fuerza a la cabeza y a todo él. (442)

Teresa qui vuole insistere sul rapporto tra i « trabajos » e il « corporal », proprio la natura fisica della crescita spirituale, come se fosse un fatto di alimento *reale,* con l'assistenza forte che è la presenza delle « mercedes » divine. « Vino », « manjar » perdono la loro natura simbolico-allegorica per diventare segni autentici di questa decisiva consistenza del divino nell'anima che si riverbera di grazie per tutto l'essere. E, in questo, si deve cogliere la pienezza e la integrale vitalità per tutto l'organismo umano della solidarietà intima del divino. Ancora:

> [...] Su manjar [è l'apporto di Maria la contemplatrice al *buen* « hospedaje » di Cristo] es que de todas las maneras que pu-

(441) « a me sembra che sia come se ai condannati mettessero davanti tutte le delizie del mondo, che non basterebbero ad alleviare le loro pene, anzi accrescerebbero il loro tormento: così qua vengono le cose dall'alto e le cose della terra non hanno nessun valore ».

(442) « E' assai certo che di questa forza che da qui le deriva, l'anima rende partecipi tutti coloro che stanno nel castello, e perfino lo stesso corpo. Spesse volte il corpo pare che non ne senta vantaggio, ma incoraggiato dal vigore che l'anima riceve bevendo il vino della cantina dove la ha condotto lo Sposo, e dalla quale non la lascia uscire, si riversa sulla sua debolezza, nello stesso modo che il cibo introdotto nello stomaco fortifica la testa e tutte le membra ».

> diéremos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben. (*Ibidem*) (443)

Le « mercedes » sono il mezzo divino per la salvezza, il sostentamento dell'uomo nel corso del faticoso proseguire lungo il « camino », il cibo spirituale-fisico che consegue la robustezza dell'anima; ma, quasi per confermare questo *realistico* rapporto *fisico* tra Dio e l'anima, Teresa propone l'immagine di Cristo nel banchetto presso Marta e Maria (Lc 10, 42). E anche per il Cristo è *necessario* un « manjar », che è la buona testimonianza delle due virtuose sorelle, la attiva e la contemplativa, ciascuna con il proprio modo e costume, per compiacerLo e manifestare il proprio grado di intensissimo amore...

Un'altra situazione spirituale trova espressione in una significativa funzione: il « labrador »:

> [...] como un bajo labrador está lejos de desear ser rey — pareciéndole imposible, porque no lo merece —, ansí lo está el humilde de cosas semejantes [...] (VI, 9, 15, 432). (444)

La rappresentazione del giusto grado di umiltà e del senso del limite dell'anima che si rimette interamente a Dio, quanto alla valutazione di opportunità spirituali e meriti, si richiama alla sana coscienza del povero « labrador » che contiene i suoi desideri di contro all'impossibile traguardo che esorbita dalle stesse sue legittime aspirazioni... Così, in VI, 6, 12, 422 la condizione dell'« arrobamiento » dell'anima viene descritta come lo stato dell'uomo *ebbro:*

> [...] y anda el alma como uno que ha bevido mucho, mas no tanto que esté enajenado de los sentidos, u un melencólico, que del todo no ha perdido el seso, mas no sale de una cosa que se le puso en la imaginación, ni hay quien le saque de ella. (445)

Funzioni espresse in maniera perifrastica, abbiamo detto, e stati sociali, situazioni, ecc., ma anche figure precise di ruoli netta-

---

(443) « il pranzo del Signore è quando in tutti i modi possibili guadagnamo molte anime affinché si salvino e lo lodino sempre ».

(444) « come un modesto contadino è ben lontano dal desiderare di essere re — sembrandogli questa una cosa impossibile, perché non ne ha i meriti — così chi è umile è lontano da simili cose ».

(445) « l'anima si comporta come uno che ha bevuto molto, non tanto, tuttavia, da aver perso la lucidità completamente, oppure una persona malinconica, che pur non avendo del tutto perduto il giudizio, non riesce a liberarsi di una cosa che le è entrata nella immaginazione, al punto che non c'è nessuno che riesca a distrarla ».

mente individuati. Per es., per la figura di Dio, in II, 9, 374: il farmacista:

> [...] Por eso no os desaniméis si alguna vez cayerdes, para dejar de procurar ir adelante, que aun de esa caída sacará Dios bien, como hace el que vende la triaca para provar si es buena, que beve la ponzoña primero. (446)

Anche questa figura introduce nel contesto spirituale una funzione-situazione, nella bottega del semplicista; e la descrizione di una rapida scenetta ripropone la quotidianità di una esperienza possibile, sulla visibile fiducia che Dio-farmacista può indurre nell'anima intimorita per la caduta spirituale e ritemprata dalla solidarietà dell'esempio e della comune prova. Lo stesso in III, 2, 6, 379, il richiamo all'umiltà come balsamo delle ferite inferte dall'angustia spirituale, dalle tentazioni sempre possibili, dagli infiniti travagli propone anche la figura di Dio-medico benefico:

> Ya que no hayamos llegado aquí [alla perdita di certe virtù collegate appunto alle tentazioni della « hacienda »] humildad, que es el ungüento de nuestras heridas; porque si la hay de veras, aunque tarde algún tiempo, verná el zurujano, que es Dios, a sanarnos. (447)

Ancora, per l'immagine attiva e comprensiva di assistenza e benessere ma anche di vigile protezione per l'anima, la figura di Dio-*pastor*:

> Visto ya el gran Rey, que está en la morada deste castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quiérelos tornar a Él y como buen pastor, con un silbo tan suave que aun casi ellos mesmos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada, y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas esteriores en que estavan enajenados, y métense en el castillo (IV, 3, 2, 388). (448)

---

(446) « Per questo non dovete perdervi di coraggio se qualche volta avrete delle cadute, al punto di smettere di cercare di procedere avanti; Dio ricaverà del bene anche da questa caduta, come fa colui che vende la triaca, che beve per primo il veleno per provare la sua efficacia ».

(447) « Se non siamo arrivati a questo punto [...] l'umiltà, che è l'unguento per le nostre piaghe; perché se questa c'è davvero, anche se tarderà un poco, verrà il chirurgo, che è Dio, a curarci ».

(448) « Quando il gran Re, che sta nella dimora di questo castello, ha visto la loro buona volontà, per la sua grande misericordia vuole farli tornare a Sé e, da buon pastore quale Egli è, con un fischio dolcissimo e sottile che quasi nemmeno essi stessi riescono a sentire, fa in modo che riconoscano la sua voce e che non vadano in perdizione, ma anzi ritornino alla sua dimora. E questo fischio del pastore ha una potenza così grande che essi abbandonano le cose esteriori in cui si erano smarriti e vanno dentro il castello ».

Una delle forme di appello che Dio fa all'anima si manifesta attraverso la figura del « buen pastor » come guida *sonora*, quasi ad ultrasuoni, perché la frequenza del « sibilo tan suave » viene percepita solo dalle anime capaci di sintonizzarsi con quel tipo di tonalità; ed è un appello segreto che però risulta infallibile, in quanto è in grado di provocare una risposta precisa in direzione del « castillo ». La cosa più straordinaria, inoltre, è che viene còlto il messaggio per via diretta, senza bisogno del « pensamiento » e della « imaginación » e addirittura prima che queste « potencias » mettano a fuoco i termini della « meditación ». Si tratta di un fenomeno squisitamente interiore, che può identificarsi in modo « diferente » con la volontà salvifica di Dio:

> [...] mas lo que digo es en diferente manera, y que algunas veces, antes que se comienza a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor, que no fue por los oidos — que no se oye nada —, mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor (par. 3, 388). (449)

Più ampio, e più omogeneo, il campo del « rey » e della « corte », l'appellativo e l'ambito simbolico più comuni in cui Teresa ambienta i rapporti dell'anima con Dio. « Su Majestad » (o « el Señor ») sono i termini di riconoscimento della regalità divina. Il « castillo », infatti, si costituisce come un sistema modellato sulla « corte », secondo la tradizionale sovrapposizione della città terrena sulla città celeste e relativa omologazione di funzioni e gradi di servizio. In I, 1, 1, 365 vengono enunciate le qualità regali (« un rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes ») e le relazioni con lo spazio dell'anima-*castillo*, cioè il « reino » (VI, 4, 9, 415) dimora eletta dello Sposo. Nel centro dell'edificio la « morada principal » (I, 2, 8, 369; I, 2, 14, 370; III, 2, 4, 379, ecc.). In VI, 5, 4, 417 Teresa commenta con profondo turbamento gli « arrobamientos » in cui si dimostra il « gran poder de este gran Rey e emperador » (« me voy espantando »); e ancora, in IV, 3, 5, 388-89 indica il rapporto in cui deve situarsi l'anima quando si trova

(449) « quello che dico avviene in maniera differente, e cioè che alcune volte, prima di cominciare a pensare a Dio, questa gente sta già nel castello, e io non so proprio in che modo e da quale parte abbia udito il fischio del pastore: certamente non per mezzo degli orecchi — perché di fatto non si sente niente — ma invece si sente un raccoglimento dolcissimo dentro di noi, come vedrà chi ne farà esperienza, perché io non so certo spiegarmi meglio ».

davanti al Re (« este Rey »): « lo que havemos de hacer es pedir como pobres necesitados delante de un grande y rico emperador », con netta determinazione dei limiti di estrema categorialità (« Quiere este gran Dios, que conozcamos rey y nuestra miseria » - VI, 1, 12, 407) (450), che sono poi la spinta massima verso l'imitazione del sacrificio di Cristo (« Poned los ojos en el Crucificado » - VII, 4, 9, 448) e cioè all'apice dell'esperienza spirituale:

> ¿ Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro, que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad — los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como Él lo fue (*Ibidem*); (451)

> [...] procurad ser la menor de todas y esclava suya, mirando cómo u por dónde las podéis placer y servir [...] (*Ibidem*). (452)

La delineazione del modello dell'anima « esclava » è precisamente totale assunzione della figura della « cruz » e di Cristo, con identificazione totale tra regalità e schiavitù nel segno, appunto, del paradosso paolino della « stultitia crucis » che è la gloria di Cristo-Re. Tale manifestazione di vera umiltà è attuazione dei due termini strutturali del « castillo »: il « cimiento » e la prima pietra. In III, 1, 6, 377 si ha un confronto con « el rey de la tierra », quanto alla selezione che avviene nella presenza a corte e propriamente nell'interno della stanza del Re:

> Mas aunque acá tenga muchos [« vasallos »] el rey de la tierra, no entran todos hasta su cámara [...] Mirad los santos que entraron a la cámara de este Rey y veréis la diferencia que hay de ellos a nosotros. (453)

L'analogia funziona, come si vede, fino ad un certo punto: la « diferencia » segna il punto di transito a quell'« otro cielo », che è poi la « estancia adonde sólo Su Majestad mora » (VII,

---

(450) « Questo gran Dio vuole che conosciamo la sua sovranità e la nostra miseria ».

(451) « Sapete che cosa vuol dire essere davvero spirituali? Farsi schiavi di Dio ed Egli li possa vendere, segnati con il suo ferro, che è quello della croce, come schiavi di tutto il mondo, nello stesso modo che è stato Lui, visto che gli hanno dato la loro libertà ».

(452) « cercate di essere la minore di tutte e sua schiava, osservando come e in quale modo possiate compiacerle e servirle ».

(453) « Sebbene il re della terra ne abbia molti, di vassalli, non entrano tutti fino alla sua camera [...]. Osservate i santi che entrarono nella camera di questo Re, e vedrete la differenza che c'è fra loro e noi ».

1, 3, 438). La selezione di cui si diceva avviene quando certe anime, pur giunte ad un alto livello spirituale (« [...] estas almas se ven que por ninguna cosa harían un pecado, y muchas que aun venial de advertencia no le harían, y que gastan bien su vida y su hacienda, no pueden poner a paciencia que se les cierre la puerta para entrar adonde está nuestro Rey por cuyos vasallos se tienen y son » - *Ibidem*) (454), non ammettono che non sia loro consentito l'accesso alla camera regia. Qui troviamo la presenza, quindi, di « vasallos », di cui i santi rappresentano il grado più alto se, come i più importanti dei cortigiani, possono vedere il re nelle sue stanze. Ma, ancora una volta, Teresa si premura di indicare il dislivello fortissimo e non solo simbolico tra i due significati di « vasallo »:

> [...] lo que no harán los reyes de ella [la « tierra »], que por sí mesmos bien en poco se ternán si no va junto con él su acompañamiento [...] (VI, 9, 5, 430). (455)

i « vasallos » non solo una sorta di gregge *speciale* o categoria privilegiata a seconda dei gradi di vicinanza rispetto al trono regale... qui si parla solo del distacco quantitativo e qualitativo dell'anima rispetto al divino. Una specie di tessuto connettivo analogico lo può costituire la gradualità degli effetti che l'anima subisce quanto più si avvicina alla « cámara del Rey »; ma si sottintende tutto il processo di avvicinamento spirituale, la progressiva acquisizione di grazie e di meriti, ecc. In I, 2, 12, 370 si parla, poi, dei « vasallos del alma » con identificazione esatta dei « sentidos y potencias que Dios les dio de su natural »; sono la stessa cosa dei « criados » che hanno « poca fuerza » per difendersi dalle trappole del demonio quando, nelle prime *moradas,* sono ancora vincolati nelle spire di infiniti e minacciosi fantasmi (« contentos y desvanecimientos en sus honras y pretensiones »). « Sentidos y potencias » sono la « gente de este castillo » in lotta con « gente estraña, enemiga del bien de este castillo ». L'ambito allegorico delinea un quadro di congiure, minacce, paura che pervade lo stesso mondo interno del « castillo » e lo spazio circostante, su cui si erge la mole del

(454) « si vede che queste anime per nessuna ragione commetterebbero un peccato e molte che, coscientemente, non ne commetterebbero uno veniale e che spendono bene la loro vita e i loro beni, non possono sopportare che venga loro chiusa la porta per entrare dove sta il nostro Re di cui sono e si considerano vassalli ».

(455) « cosa che i re della terra non faranno, che per se stessi si considereranno da poco se non li accompagna il loro codazzo di cortigiani ».

maniero come rifugio benefico dalle aggressioni di nemici insidiosi (« Harto gran miseria es vivir en vida que siempre hemos de andar como los que tienen los enemigos a la puerta, que ni pueden dormir ni comer sin armas y siempre con sobresalto si por alguna parte pueden desportillar esta fortaleza » - III, 1, 2, 376) (456). La descrizione di Teresa assume quasi un tono narrativo:

> Hagamos cuenta que estos sentidos y potencias que ya he dicho que son la gente de este castillo [...] que se han ido fuera y andan con gente estraña, enemiga del bien de este castillo, dias y años; y que ya se han ido, viendo su perdición, acercando a él, aunque no acaban de estar dentro [...] sino no son ya traidores y andan alrededor [...] (IV, 3, 2, 388). (457)

Si coglie come un movimento di masse anonime che gravitano attorno al « castillo », *ad nutum Regis*, che nel sovrano hanno la fonte e la garanzia del benessere e della sopravvivenza (VII, 2, 7, 442; VII, 4, 11-12, 448). Ma la rappresentazione della corte che circonda il re nel « castillo » presenta ulteriori livelli: le « guardas », che sono ancora le « potencias » in lotta contro il demonio in I, 2, 15, 371; ma il posto delle guardie, cioè la « ronda del castillo », è anche delle anime « que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene » (I, 1, 15, 366) (458). Dentro la stessa figura si verifica uno sdoppiamento funzionale di ruoli, le « guardas » e le anime « adonde están los que le guardan »: il primo ruolo copre pienamente il rapporto simbolico, perché si tratta, dentro l'anima, di una funzione specifica delle « potencias y sentidos »; il secondo è rappresentativo di un modo di essere, di chi si colloca o opera in uno spazio *improprio*, riservato appunto alle « guardas », non a chi deve entrare per la « puerta » per iniziare il « camino ». In questo senso medesimo di sdoppiamento di ruoli, questa volta

(456) « Grandissima miseria è vivere una vita difficile come coloro che hanno alle porte i loro nemici, che né possono dormire né mangiare se non in armi e sempre in sussulto per paura che da qualche parte possano fare una breccia nel castello ».

(457) « Facciamo conto che questi sensi e queste potenze di cui ho già parlato siano abitanti di questo castello [...] che sono usciti fuori e vanno con gente estranea, nemica del bene di questo castello, per giorni ed anni. Vedendo la loro prossima rovina si vanno riavvicinando ad esso, anche se non si decidono ad entrare [...] ma non sono più traditori e girano intorno ».

(458) « e a loro non importa nulla di entrare né sanno che cosa c'è dentro quel luogo bellissimo né chi vi sia e nemmeno quali stanze abbia ».

con piena responsabilità e, anzi, con insostituibile necessità, Dio stesso, re e imperatore che ha dimora nella « morada principal », assume il compito contemporaneamente di difesa del « castillo » (« si Él no guarda la ciudad, en vano trabajaremos » - I, 2, 55, 368) (459). Altre cariche di corte sono ancora sostenute dalle « potencias », « que son alcaldes y mayordomos y mastresalas », i « sentidos » che sono « la gente que vive en ellos » [gli « aposentos »], tutti quanti sottoposti al buon governo dell'anima in sintonia con la luce divina, senza la quale « ¡qué ceguedad, [...] qué mal govierno! » (I, 2, 4, 368).

Tutto questo mondo cortigiano, in definitiva, non è altro che il proseguimento e lo sviluppo allegorico dello spazio in cui avvengono le mistiche operazioni tra il divino e l'anima; cioè sono il prodotto figurale emblematico del « castillo » dell'anima.

Accanto a queste rilevate figurazioni simboliche-allegoriche, ne compaiono altre, anch'esse spesso sotto forma di perifrasi distanziatrici o che, comunque, si articolano in minute rappresentazioni di situazioni precise, che vanno esattamente sovrapposte alle analogie psicologiche e spirituali. In I, 2, 14, 370 Teresa descrive la situazione in cui si viene a trovare chi entri nelle prime *moradas*, dove le « cosas ponzoñosas » sono anch'esse entrate ed impediscono di vedere la luce. Le stanze non sono oscure, se l'anima non è caduta in peccato; ma è chi vi sta dentro che non riesce a vedere, avendo gli occhi chiusi e la vista distratta dalle « cosas del mundo ». Le anime sono cieche, dunque, e sommerse nelle acque torbide della « hacienda u honra u negocios »; ad esse si contrappone la luce della stanza piena di sole nella figura che si sovrappone alla descrizione allegorica del « palacio donde está el Rey »;

> Como si uno entrase en una parte adonde entra mucho sol y llevase tierra en los ojos que casi no los pudiese abrir. Clara está la pieza, mas él no lo goza por el impedimiento u cosas de estas fieras y bestias que le hacen cerrar los ojos para no ver sino a ellas. (460)

(459) « se Egli non vigila sulla città, ci daremo da fare invano ».

(460) « Come se uno entrasse in una stanza piena di sole e avesse della polvere negli occhi quasi al punto di non poterli aprire. La stanza è luminosa, ma egli non può godere la luce per impedimenti o per altri ostacoli da parte di queste fiere e bestie che gli fanno chiudere gli occhi perché non veda che loro ».

In VI, 4, 11, 415 la realtà dell'anima accecata dalle immagini allegoriche:

> ¡Oh ceguedad humana!, ¿hasta cuándo se quitará esta tierra de nuestros ojos?; que aunque entre nosotras no parece no es tanta que nos ciegue del todo, veo unas motillas, unas chinillas, que, si las dejamos crecer, bastarán a hacernos gran daño; sino que, por amor de Dios, Hermanas, nos aprovechemos de estas faltas para conocer nuestra miseria, y ellas nos den mayor vista [...]. (461)

Tale realtà diventa simbolo della « ceguedad » che può anche aumentare, ove la visione delle « miserias » non serva, specularmente, per accrescere la visibilità, per dialettica interna e riscatto spirituale. Questa cecità è un po' la condizione tipica dell'anima, la quale manca sempre, e ciò le è costituzionale, quasi, di una misura ottica adeguata alla necessità delle situazioni; ed è la bontà divina che consente di volta in volta di compensare, entro certi limiti, la carenza umana:

> Quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda que le hace — aunque es por una manera estraña —; y metida en aquella morada por visión intelectual [...] (VII, 1, 7, 439). (462)

In II, 3, 372-73 Teresa descrive un altro aspetto della inadeguatezza o crisi dell'anima, almeno nelle prime *moradas*, per la « batería » dei demoni da un lato e la « pena », dall'altro, dovuta appunto alla condizione di debolezza, diremmo essenziale, dell'anima stessa:

> Mas es terrible la batería que aquí dan los demonios de mil maneras y con más pena del alma que aun en la pasada; porque acullá estava muda y sorda — al menos oía muy poco — y resestía menos, como quien tiene en parte perdida la esperanza de vencer; aquí está el entendimiento más vivo y las potencias

(461) « Oh, cecità umana! fino a quando non riusciremo a togliere questa polvere dai nostri occhi? sebbene a noi sembri che non sia tanta da accecarci del tutto, vedo delle pagliuzze e delle piccole pietre che, se le lasciamo crescere, saranno sufficienti a produrci dei danni gravissimi; a meno che, sorelle, non approfittiamo di queste mancanze per conoscere la nostra miseria ed esse non ci diano una vista più limpida ».

(462) « Nostro Signore vuole toglierle le squame dagli occhi e che veda e comprenda quello che sta per farle — sebbene il modo sia strano; e introdotta in quella dimora per visione intellettuale ».

> más hábiles; andan los golpes y la artillería de manera que no lo puede el alma dejar de oír. (463)

La differenza con le *segundas moradas* è decisiva: l'indifferenza dell'anima murata nella propria ottusità si confondeva con la minore presenza a se stessa e quindi con l'interiore sfiducia nella propria possibilità di difesa: a un di più di lotta corrispondeva, pertanto, una incertezza maggiore aiutata paradossalmente da una distrazione di fondo, ma almeno parziale rinuncia a combattere. Anche perché l'anima si trovava del tutto assente ai richiami del bene come alle provocazioni del male: le « voces », gli « llamamientos », le « palabras que oyen a gente buena u sermones con lo que leen en buenos libros y cosas muchas que havéis oído » rappresentano le infinite e svariate tonalità con cui « llama Dios », per interposta persona o tramite messaggi indiretti di scritture opportune ecc. o ancora per mezzo di altri avvertimenti fisici o spirituali: « enfermedades », « trabajos », la « verdad » di insegnamenti immediati nel tempo della « oración ». L'anima è al centro di questa infinita polifonia di appelli per un tempo illimitato — « que bien sabe Su Majestad aguardar muchos días y años, en especial cuando ve perseverancia y buenos deseos » (*Ibidem*) (464). La risposta, come si vede, pur non immediata richiede comunque una anticipazione di minima sintonizzazione fatta di costanza e buone aspirazioni. Sull'altro versante, le « mil maneras » della « batería », la battaglia vera e propria, dove alle voci divine sembrano contrapporsi, in direzione dell'anima, « golpes y la artillería », strumenti rimbombanti e ben meno discreti o più violenti per attrarre l'attenzione. Se questo dissonante concerto avveniva nelle prime *moradas* di fronte alle ottusità e scarsa sensibilità dell'anima, nelle seconde, come dice Teresa, il tutto assume un maggiore e disperante stridore, il rumore si fa assordante. Le « mil maneras » di « impedimentos » sono esibizioni allegorico-teatrali di simboli:

> Porque aquí es el representar los demonios estas culebras de las cosas del mundo y el hacer los contentos de él casi eter-

(463) « E' terribile la gazzarra che scatenano qui i demoni in mille modi e con grande sofferenza dell'anima che nella precedente; perché là era muta e sorda — o almeno sentiva poco — e resisteva meno, come chi ha perduto in parte la speranza di vincere: qui l'intelletto è più vivo e le potenze sono più pronte: i colpi e l'artiglieria si scatenano in maniera tale che l'anima non può non sentire ».

(464) « le parole che sentono dire da gente buona o discorsi che leggono in buoni libri e molte cose che avete sentito »; « Sua Maestà sa aspettare molti giorni ed anni, specialmente quando vede la perseveranza e buoni desideri ».

> nos, la estima en que está tenido en él, los amigos y parientes, la salud en las cosas de penitencia — que siempre comienza el alma que entra en esta morada a desear hacer alguna — y otras mil maneras de impedimentos (*Ibidem*). (465)

La presenza dell'anima fa perno su una maggiore consistenza di qualità, dell'« entendimiento » e delle « potencias », almeno come possibilità di ascolto imposta dal frastuono demoniaco. Certamente motivata dal primo insuccesso — nel passaggio dell'anima alle seconde *moradas* — dalla aumentata capacità di ricezione dei suoni, rilevata sensibilità, quindi maggiori ipotesi di risposta agli appelli divini da coprire con la « baraúnda » infernale. E anche maggiore possibilità di difesa e di reazione ai tentativi satanici.

La complessità di travagli sembra essere il dato permanente dell'anima, nel patire, soprattutto, gli inganni dovuti anche alla propria natura peccaminosa (« si han sido ruines »), le incertezze nei confronti della autenticità delle « mercedes » divine, i disagi della poca grazia e finezza spirituale dei confessori, i timori indotti dal ruolo di « juez » assunto dagli stessi, che istruiscono processi all'anima invece di rassicurarla, ecc. Questi timori, d'altra parte, vengono ad aggravarsi nella desolata temperie spirituale delle « sequedades », sí che il rapporto con il divino supera l'attualità e si perde negli abissi dell'oblio:

> [...] que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de Su Majestad (VI, 1, 8, 406). (466)

E così l'immagine di Dio si perde nel tempo e nello spazio, subisce una riduzione terribile, come nella terra arida l'immagine benefica e feconda dell'acqua. Altri più pressanti tormenti aggrediscono la povera anima. E qui Teresa accumula figure su figure — in parte già analizzate nei loro luoghi — per rendere un'idea dell'« apretamiento » interiore che è svuotamento dell'anima torchiata e spremuta fino alla estrema squallida de-

---

(465) « Qui queste vipere delle cose del mondo rappresentano i demonî, e così il far credere quasi eterni i piaceri del mondo, la stima in cui è tenuto in esso, gli amici e i parenti, la salute nelle cose di penitenza — l'anima che entra in questa dimora desidera sempre compierne qualcuna — e mille altre maniere di porre ostacoli ».

(466) « sembra che mai si sia ricordata di Dio né di doversene ricordare, e quando sente parlare di Sua Maestà è come se fosse di una persona di cui ha sentito parlare da lontano ».

solazione e perdita di qualunque possibilità di assistenza spirituale che allevî e conforti la convulsione (« tempestades ») in cui è avvolta da infiniti mali « de manera tan sensible y intolerable ». L'anima è, quindi, penetrata dai travagli oltre il massimo di sofferenza e di capacità di resistenza intima: per questo stato di soppressione della consistenza spirituale, quasi dissoluzione ontologica, Teresa parla di uno stato infernale, la condizione dei dannati:

> [...] son muchas las cosas que la combaten con un apretamiento interior de manera tan sentible y intolerable, que yo no sé a qué se puede comparar sino a los que padecen en el infierno, porque ningún consuelo se admite en esta tempestad (VI, 1, 9, 406). (467)

Il « camino » dell'anima è fatto anche di gioie specialissime, « favores », « arrobamiento de sentidos y potencias », deliqui incredibili ed esperienze mirabili, ma insieme l'ansia dell'« ausencia » o lontananza di Dio — tale appare sempre all'anima qualunque istante di non immediata relazione con il divino. Ed è questa la più forte pena che costituisce la più drammatica « aflición » dell'anima, che è sentimento interiore, spirituale, ben più intenso e cocente di quelli del corpo. Questa è la condizione delle anime del purgatorio:

> Por esto sacó esta persona cuán más recios son los sentimientos de ella [« alma »] que los del cuerpo, y se le representó ser de esta manera los que padecen en purgatorio, que no les impide no tener cuerpo para dejar de padecer mucho más que todos los que acá, tiniéndole, padecen (VI, 11, 3, 435). (468)

Ivi è valicato il limite corporeo dell'« acá » con accrescimento delle sofferenze spirituali. Anche in VI, 11, 6, 436 Teresa riprende la perifrasi del purgatorio per accogliere, sulla scorta della stessa misura del dolore, il valore della purificazione, con la gioiosa accettazione del « sufrimiento »:

---

(467) « sono molte le cose che la combattono con una oppressione interiore così grave e intollerabile, che io non so a che cosa si possa paragonare se non a ciò che soffrono le anime dell'inferno, perché in questa tempesta non è ammessa nessuna consolazione ».

(468) « Per questo questa persona ha dedotto che sono assai più forti i sentimenti di essa [anima] di quelli del corpo; e così le si rappresentarono i patimenti delle anime del purgatorio, che non hanno nessun ostacolo nell'assenza del corpo per non patire molto di più di quanto patiscono coloro che vivono sulla terra e che lo hanno ancora ».

> ¡Oh, válame Dios, Señor, cómo apretáis a vuestros amadores! Mas todo es poco para lo que le dais después. Bien es que lo mucho cueste mucho; cuanto más que, si es purificar esta alma para que entre en la séptima morada — como los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio — es tan poco este padecer, como sería una gota de agua en la mar; cuánto más que con todo este tormento y aflición (que no puede ser mayor, a lo que yo creo, de todas las que hay en la tierra, que esta persona havía pasado muchas, ansí corporales como espirituales, mas todo le parece nada en esta comparación) [...]. (469)

Anche qui la sovrapposizione di due figure: il *quantum* del « purificar » rapportato al « padecer »; ma, nell'ambito di intensi raffronti, di rapporti parametrici di valutazione (« que verdaderamente no es menos ») il « precio de la pena » è rapportabile alla « gota de agua en la mar », rispetto alla misura di estrema concentrazione di purezza per entrare nelle settime *moradas*; e minimo, rispetto al « para lo que dais después ».

Nel par. 4 (p. 435) Teresa aveva già descritto la situazione psicologica con la « comparación » del « dolor agudo »:

> [...] como si acá tenemos un dolor muy agudo en una parte, aunque haya otros muchos, se sienten poco (esto yo lo he bien provado); acá, ni poco ni mucho, ni creo sentiría si la hiciesen pedazos. (470)

Il tacito superamento del male fisico — nella testimonianza semplice ma recisa dell'esperienza autobiografica — nella pur ben nota devastazione totale e con progressivo aggravamento del malessere spirituale, che è privazione e solitudine, abbandono e desolazione di una sete invincibile, se non con l'acqua

---

(469) « Dio mi assista! Signore, come opprimete i vostri amatori! Ma tutto questo non è nulla rispetto a quello che concedete successivamente. E' bene che il molto costi anche molto; tanto più che, se questo vuol dire purificare quest'anima in modo che possa entrare nella settima dimora — come quelli che devono andare in paradiso si purificano in purgatorio — è così relativo questo patire come potrebbe essere minima la presenza di una goccia d'acqua nel mare; tanto più che con tutto questo tormento e afflizione (non può essere maggiore, io penso, di tutti quelli che sono sulla terra, perché questa persona ne aveva provato molti, sia corporali che spirituali, ma tutto questo le sembra nulla in confronto) ».

(470) « come se qua abbiamo un dolore acutissimo in qualche parte del corpo: anche se ne abbiamo tanti altri, si sentono poco (questo fatto io l'ho esperimentato assai bene); nel caso nostro non si sente né poco né molto, né credo si sentirebbe dolore neppure se ci facessero a pezzi ».

della Samaritana, avviene nel momento in cui il passaggio alle *séptimas moradas* costringe l'anima ad una prova decisiva di selezione intima, di maturazione definitiva che è sforzo voluto da Dio. Nel par. 5 (p. 435-36) Teresa descrive la qualità della pena, con altra dettagliata perifrasi:

> Siente una soledad estraña, porque criatura de toda la tierra no la hace compañía — ni creo se la harían los del cielo, como no fuese el que ama —, antes todo la atormenta más; vese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir, abrasada con esta sed, y no puede llegar a el agua; y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término, ni quiere que se le quite [...]. (471)

La « soledad » dell'anima è il trovarsi collocata in una sorta di spazio vuoto, che non è terra né cielo, di totale assenza e abbandono, priva del sentimento dell'amore di chicchessia, sia pure del conforto della compagnia umana. La maggior ragione di tornaconto è lo stato di sospensione, di instabilità esterna ed interna, con assenza o impossibilità di movimenti e conseguenti torture dell'impossibilità ed incapacità a superare uno stato di bisogno con la libertà dei propri mezzi. Un grado ancora più alto di tortura, peggiore della già superata figura e vicenda di Tantalo, è l'impotenza a cogliere conforto da alcunché pur inavvicinabile; il disprezzo implicito dei mezzi fino a poco fa auspicati per saziarsi, fino alla sempre più disperante e obbligata pena del « deseo » invalicabile di qualcosa che non è più alla portata dell'anima. L'acqua della sete reale non basta più, occorre l'acqua simbolica e realissima della vita eterna, che nessuna mano umana può offrire alla bocca riarsa...

In contrapposizione a questa sequenza di drammatica tensione scalare nella pena, quanto all'ansia di colmare la « ausencia » di Dio con l'unica salvezza che solo in Dio si può attingere, anche lo stato positivo della presenza di Dio lascia l'anima annichilita e disfatta. In V, 1, 4, 392-93 Teresa parla della « oración de unión », che è la fine del « camino », il giungere dell'anima a « cavar » il « tesoro escondido » con le forze che a

(471) « Sente una strana solitudine, perché nessuna creatura della terra le fa compagnia — né credo gliela farebbero quelle del cielo, se non fosse Colui che l'ama — anzi tutto le è causa di tormento. Si vede come per aria, che non ha appoggi sulla terra, né può salire al cielo, con una sete ardente e senza poter giungere all'acqua; e non una sete che si possa sopportare, anzi arrivata a tali estremi che non vuole che venga saziata ».

ciascuno sono consentite nella propria misura. E che non sono le forze del corpo, ma « en el alma ». Il brano è molto importante e merita una attenta considerazione: ciò che conta per Teresa è che l'anima bruci totalmente tutti i propri residui, almeno nella misura del proprio « entender » e del « dar », rapportabile alla quantità delle « mercedes » che ne verranno. Lo stato dell'anima è anche qui singolare: non è sogno né veglia, o meglio è assopimento o concentrazione attorno a sé al di fuori delle cose del mondo, quasi venir meno o incapacità di uso delle facoltà, uso del sentimento, dell'amore di cui non si sa il fondamento o la direzione. E' stato di assenza e di presenza dal corpo; soprattutto è stato di non-coscienza o comunque di conversione interna sull'oggetto-soggetto che è Dio solo. Tale concentrazione o concentricità monoassiale deve essere uno sforzo immenso con stupore e sgomento o quasi paralisi, estremo mancamento con apparenza di morte. Nel tessuto della narrazione si colgono diverse perifrasi figurali: l'anima come in sogno, la persona come svenuta, ecc.:

> Dije « fuerzas en el alma », por que entendáis que no hacen falta las del cuerpo a quien Dios nuestro Señor no las da; no imposibilita a ninguno para comprar sus riquezas; con que dé cada uno lo que tuviere, se contenta [...].
>
> Mas mirad, hijas, que para esto que tratamos no quiere que os quedéis con nada; poco u mucho, todo lo quiere para sí, y conforme a lo que entendierdes de vos que havéis dado, se os harán mayores u menores mercedes. No hay mejor prueva para entender si llega a unión, u si no, nuestra oración. No penséis que es cosa soñada, como la pasada; digo soñada, porque ansí parece está el alma como adormizada, que ni bien parece está dormida, ni se siente despierta. Aquí, con estar todas dormidas, y bien dormidas, a las cosas del mundo y a nosotras mesmas, porque en hecho de verdad se queda como sin sentido aquello poco que dura, que ni hay poder pensar aunque quieran; aquí no es menester con artificio suspender el pensamiento; hásta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama, ni qué querría; en fin, como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios, que ansí es una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener, estando en el cuerpo; deleitosa, porque aunque de verdad parece se aparta el alma de él para mejor estar en Dios, de manera que aun no sé yo si le queda vida para resolgar (ahora lo estava pensando y paréceme que no; al menos, si lo hace, no se entiende si lo hace); todo su entendimiento se querría emplear en entender algo de lo que siente, y como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado, de manera que, si no se pierde del todo, no menea pie ni mano, como

> acá decimos de una persona que está tan desmayada, que nos parece está muerta [...]. (472)

Questa situazione si attua totalmente nel par. 13 di VI, 4, 416 con la descrizione reale dell'estasi.

Se le posizioni che viene via via assumendo l'anima sono soprattutto unificate sull'asse interno della disponibilità a Dio nel momento supremo, che è il culmine di tutte le infinite esperienze del « camino »; d'altra parte si coglie l'attività divina incentrata sulla «misericordia», libera nella *scelta* del modo e del tempo dell'intervento. L'anima è coscienza di lotta come una delle principali metafore che esprime il tono e la qualità della vita nel mondo: qui non ne abbiamo parlato per il suo carattere specifico di inerzia per saturazione, diffusione scontata fino alla lessicalizzazione. La vittoria, d'altra parte, se e quando c'è, è rinviata interamente a Dio. Citiamo solo il par. 10 di VI, 406 come esempio:

> En fin, que ningún remedio hay en esta tempestad, sino aguardar a la misericordia de Dios, que a deshora, con una palabra sola suya u una ocasión que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto que parece no huvo nublado en aquel alma, según queda llena de sol y de mucho más consuelo. Y como quien se ha escapado de una batalla peligrosa con haver ganado la victoria, queda alabando a nuestro Señor, que fue el que peleó

(472) « Ho detto "forze nell'anima", in modo che intendiate che non c'è bisogno di quelle del corpo per chi Dio non le dà. Nessuno è impedito ad acquistarsi le proprie ricchezze; purché ciascuno gli dia quello che ha, si accontenta [...]. Badate, però, figliuole, che per acquistarvi ciò che dico non vuole che rimaniate con niente. Sia poco o molto quello che avete, lo vuole tutto per sé; e in base a quello che intenderete di aver dato vi saranno fatte maggiori o minori mercedi. Non c'è prova migliore per intendere se la nostra orazione arriva o no all'unione. Non crediate che sia una cosa avuta in sogno, come la precedente; dico sogno, perché sembra che l'anima sia come assopita: ma né essa appare davvero addormentata, né si sente neppure sveglia. Qui invece, essendo noi addormentate, e ben addormentate, alle cose del mondo come a noi stesse, perché in verità rimane così fuori di sé per la breve durata di questo fenomeno che né si può né si vuole pensare. Qui non c'è proprio da ricorrere a nessun artificio per sospendere il pensiero. Anche per l'amore, se ama, non sa come né chi, né che cosa voglia. In definitiva, è come chi sia morto al mondo per vivere di più in Dio. E' una morte deliziosa, uno essere strappata l'anima da tutte le operazioni che può compiere in unione con il corpo; deliziosa, perché, sembra che si separi dal corpo per meglio vivere in Dio: in questo modo io non so se rimanga al corpo tanto di vita per poter ancora respirare (ora stavo pensando a questo e mi sembra di no; almeno, se lo fa, non si capisce se lo fa). Tutto il suo intelletto vorrebbe occuparsi per intendere qualche cosa di ciò che l'anima sente, e siccome le sue forze non glielo consentono, rimane così stupito, che, se non si perde del tutto, non può muovere né mani né piedi, come si direbbe noi di una persona che fosse così svenuta da sembrarci morta ».

> para el vencimiento porque conoce muy claro que ella no peleó, que todas las armas con que se podía defender le parece que las ve en manos de su contrario, y ansí conoce claramente su miseria y lo poquísimo que podemos de nosotros si nos desamparase el Señor. (473)

La lode a Dio gli riconosce (perché *sa:* « conoce muy claro », « conoce claramente ») l'esemplare necessità della vittoria, essendo o scoprendosi l'anima disarmata e povera sul minimo proprio disponibile e sul fondamento e consistenza della protezione divina. Sulla base delle « mercedes », che sono evidentemente il veicolo, il canale, la sostanza e l'espressione del rapporto dell'anima con Dio, uno dei momenti importanti, pur come sempre carico di rischio e di incertezza, e quello delle « apariciones », che, nonostante possano indurre l'anima in un campo di gravi turbamenti e angosce, sono sempre di « gran ganancia ». Occorre, certamente, una sincronizzazione tra due stati della mente in accordo con l'avvenuta testimonianza della « aparición »; il tutto come punto di convergenza e di armonizzazione interna delle « potencias » che assistono l'anima:

> Una gran ganancia saca el alma de esta merced del Señor, que es — cuando piensa en Él u en sú vida y Pasión — acordarse de su mansísimo y hermoso rostro, que es grandísimo consuelo, como acá nos le daría mayor haver visto a una persona que nos hace mucho bien, que si nunca la huviésemos conocido. Yo os digo que hace harto consuelo y provecho tan sabrosa memoria (VI, 9, 14, 432). (474)

Facendo centro sul tempo del pensiero orientato sul divino secondo le più varie direzioni — Dio stesso, la vita di Cristo, le fasi della Passione, ecc. — è necessario contemperare la visualizzazione operata attraverso la speculazione della mente con il

(473) « Per questa tempesta non c'è nessun rimedio, se non aspettare la misericordia di Dio, che, quando meno si pensa, con una sua sola parola o una occasione casuale, toglie tutto immediatamente, sì che sembra che in quell'anima non ci sia mai stato nuvoloso, tanto resta inondata dal sole e da moltissima gioia. E come colui che sia scampato a una battaglia pericolosa avendo ottenuto la vittoria, rimane a lodare nostro Signore, che fu colui che si batté per vincere: sa benissimo di non aver combattuto, perché anzi le sembra di vedere tutte le armi con cui poteva difendersi in mano al suo avversario; e così conosce chiaramente la propria miseria, la nostra pochissima capacità a fare qualsiasi cosa se il Signore ci abbandonasse ».

(474) « L'anima deriva un grande guadagno da questa grazia del Signore — quando pensa a Lui o alla sua vita e Passione — cioè di ricordarsi del suo bellissimo e tenerissimo volto, da cui viene una grande consolazione, come qua ce la darebbe più grande aver visto una persona che sappiamo ci fa molti benefici, che non quelli di una persona che non abbiamo mai visto. Io vi dico che è un ricordo soave, di gran conforto e vantaggio ».

ricordo della visione del « rostro » di Cristo: ne viene una « memoria sabrosa » che è in grado di offrire conforto e profitto (« gran ganancia », « provecho », « grandísimo consuelo », « harto consuelo »). E qui si colloca la figura perifrastica, che è la parte dell'« acá », e che introduce nell'ambito del divino la presenza dell'interlocutore, del visitatore, del conoscente, del benefattore, ecc. cioè di una persona amica, confidenziale della consultazione quotidiana. Ancora una volta il rapporto analogico consiste in un intercambio tra i due termini del confronto, non solo nel momento in cui la distanza si attenua, ma comunque, per reciprocità e omologazione; salvi, naturalmente, i rispettivi limiti e competenze. La stessa Teresa, nel par. 16 (p. 432), espone i motivi di cautela che sconsigliano alle anime il « deseo » o la richiesta, addirittura, della visione, la quale è di esclusiva pertinenza di Dio, ovviamente, per un fatto di umiltà, di proporzionalità dei meriti, di aspirazioni legittime, ecc.; fra l'altro si prestano tali situazioni all'inganno del demonio. A noi interessa la 3ª, fra le 6 ragioni che Teresa propone:

> La tercera, la mesma imaginación, cuando hay un gran deseo, y la mesma persona se hace entender que ve aquello que desea, y lo oye; como los que andan con gana de una cosa entre día y mucho pensando en ella, que acaece venirla a soñar. (475)

Si tratta del rapporto tra « imaginación » e il « deseo » in riferimento alla realtà del « ver », quasi per effetto di una causalità interna che va a confluire nella commistione onirica. Questa terza ragione, mentre ribadisce l'avviso di Teresa quanto all'inopportunità di aperte provocazioni a Dio sulla scelta e modi del « camino » e coerente con le effettive condizioni e qualità dell'anima; d'altra parte, serve a caratterizzare, nel distacco apparente dell'*exemplum*, gli stretti legami che, nell'esperienza diuturna dell'anima amante di Dio e che vive nella passione, attivano sulla base, appunto, dell'« andar con gana », il nesso del *ver-desear-oír-pensar-soñar* come necessità interna di interdipendenza e reciproca interazione. L'autonomia reale della *mens* e dell'anima è, naturalmente, di mera apparenza, ma fa appello alla carica attiva della concentrazione delle facoltà umane promessa al « deseo »; che è specchio dell'anima di Teresa e modello indiretto per le « hijas » a cui ella si rivolge. In VI,

(475) « Terzo, la stessa immaginazione, quando c'è un grande desiderio; la stessa persona crede di vedere quello che desidera e di sentire quello che desidera, come avviene a coloro che sognano di notte quello che di giorno hanno molto pensato e molto desiderato ».

3, 14, 412 due esempi simultanei di perifrasi sul diretto dialogo con la parola di Dio e le « diferencias » con la « imaginación » (« [...] porque lo uno es como quien oye, y lo de la imaginación es como quien va compuniendo lo que él mesmo quiere que le digan poco a poco ») (476). Teresa, a proposito della autonomia divina, in relazione con la fiducia e l'umiltà dell'anima, dà una sorta di decalogo, di moralità di stile, nel lasciar fare a Dio o nel rivolgersi a Lui, che richiede giusta percezione del confine dove occorre arrestarsi e la consapevolezza di ruoli e di possibilità. La stessa *moralità* di stile che è messa in evidenza in I, 1, 7, 366 dove Teresa enuncia una norma fondamentale che è di tonalità di linguaggio, di esattezza e di responsabilità, di preciso senso degli interlocutori:

> [...] mas quien tuviese de costumbre hablar con la majestad de Dios como hablaría con su esclavo, que ni mira si dice mal, sino lo que se le viene a la boca y tiene deprendido por hacerlo otras veces, no la tengo por oración, ni plega a Dios que ningún cristiano la tenga de esta suerte. Que entre vosotras, hermanas, espero en Su Majestad no la havrá, por la costumbre que hay de tratar de cosas interiores, que es harto bueno para no caer en semejante bestialidad. (477)

La mediazione di Teresa se, da un lato, conta sulle intime dinamiche psicologiche e mentali con un minimo di reale autoincremento delle componenti dell'anima, dall'altro, deve lasciare a Dio la piena libertà di movimenti e di organizzazione dell'anima nelle variabilissime fenomenologie degli accadimenti e nella tipologia infinita in cui si può presentare il reale con le possibili e inconfrontabili reazioni delle anime. Teresa, in alcune circostanze, propone degli esempi di situazioni eventuali con delle « comparaciones » in certo senso perifrastiche, o veri e propri *sketches* o scenette che propongono probabilità di comportamenti. In III, 2, 2-6, 379 Teresa espone, col metodo già da noi studiato dell'esperienza personale, una opportuna serie di manifestazioni della « humildad » e del senso esatto del rapporto con Dio nel segno della « cruz » e non dei « contentos »

(476) « perché nella prima è come una persona che ode, mentre in quelle della immaginazione è come uno che compone a poco a poco quello che egli stesso desidera gli venga detto ».

(477) « ma chi avesse l'abitudine di parlare con la maestà di Dio come parlerebbe a un suo schiavo, che né guarda se dice qualcosa di male, ma solo ciò che gli viene alla bocca o ha imparato a memoria per averlo recitato altre volte, non la considero un'orazione, né voglia Dio che vi sia nessun cristiano che la faccia così. Quanto a voi, sorelle, spero in Sua Maestà che non accada, per l'abitudine che avete di trattare di cose interiori, cosa assai utile per rimanere preservate da simili stupidaggini ».

(Cf. III, 1, 9, 378 già cit.) cioè come ricerca di un reale « concierto » con il divino che sia accettazione, in ogni istante, delle autentiche dimostrazioni della Sua volontà e non meschine riconduzioni alla propria corta misura ottica ed interesse esistenziale (vedi in *Luca* XIV, 17 sgg.). Nel par. 1 Teresa dà certa descrizione di « algunas almas » per le quali la « rectitud y concierto, alma y cuerpo » come condizione raggiunta e protrattasi per lunga durata di tempo, ha rappresentato una fase importante sulla via spirituale. La giusta prospettiva ottenuta nei confronti del « mondo » (« que ya parece havían de estar señores del mundo ») si qualifica per Teresa con la formula citata che va rettamente intesa nel suo esatto capovolgimento, perché significa un rapporto di « desnudez y dejamiento de todo » (III, 1, 8, 378) e addirittura di « desengaño » o liberazione sperimentale dell'« engaño » che è la verità di distacco e di corretta valutazione delle « cosas del mundo » o maturazione dell'anima nel processo di qualificazione del « siervo sin provecho », generoso verso Dio, perché non lo obbliga a fornirgli « regalos » inopportuni e rischiosi. Ebbene, le anime in questione, quelle « algunas almas », non hanno in realtà effettuato nessun vero acquisto spirituale con tutto il loro « trat*ar* de virtud », perché non hanno l'umiltà di accettare consigli da nessuno, gridano l'ingiustizia di qualche minima prova (« en cosas no muy grandes ») a cui Dio le sottopone e che perciò presentano un quadro di patologia dello spirito: « inquietud y apretamiento de corazón », « sujeto a tanta miseria », « imperfección », « engaño », ecc. E invece il fondamento della prova, nonché il fine certissimo, è proprio il senso di « humildad » dei propri limiti, ed imperfezioni, pena del peso del mondo che ancora incombe, avvertimento della « gran misericordia de Dios », maggiore preoccupazione per la propria elevazione che per la minima sofferenza del fatto che Dio « aparta un poco su favor », attenzione al rigoroso « conocimiento » di sé, coscienza della prova e percezione dell'errore, ecc. ecc. Teresa delinea in positivo e negativo i due quadri comportamentali — di quelle anime che « entienden » e di quelle che provano insofferenza e incomprensione — perché le « hijas » abbiano i due opposti criteri di valutazione:

> [...] porque nos entendamos y nos provemos a nuestras mesmas, antes que nos prueve el Señor, que sería muy gran cosa estar apercebidas y havernos entendido primero. (478)

(478) « affinché ci intendiamo e ci proviamo noi stesse, prima che ci provi il Signore, perché sarebbe una cosa grandissima essere pronte ed esserci intese prima ».

L'errore delle « algunas almas », d'altra parte, è di prospettiva e di giudizio, fino all'iperbolica considerazione delle piccole esperienze o prove a cui le ha sottoposte Dio: e Teresa ribadisce nel par. precedente la sproporzione: « provarlos [...] en cosas *muy grandes* [...] aparta *un poco* su favor [...] *tanta* inquietud y apretamiento [...] les *sobra* razón en sentir aquellas cosas », ecc. E, invece di approfittare della prova per « ganancia » di « humildad » passano al versante opposto: « En las personas que digo, no es ansí, sino que canonizan [...] en su pensamiento estas cosas, y ansí querrían que otros las canonizasen [...] » (*Ibidem*) (479). Non basta commettere l'errore di prospettiva, si vuole indurre anche altri.

A questo punto scattano le « comparaciones » che noi abbiamo chiamato tipologiche, perché, in un certo senso, istituiscono una certa serialità di categorie con sceneggiatura implicita di presupposti vitali, di cui Teresa stessa dà nel par. 6 (p. 379) la giusta chiave ermeneutica come di ipotesi di possibili modi di azione. Si tratta di « comparaciones » (altrove abbiamo studiato la funzionalità di intenzione di scrittura) che non hanno nessuna corrispondenza con il presente o con l'attualità storica delle « hermanas », ma possono costituire un termine di paragone *in absentia* o in base ad una verificabilità effettiva ipotizzata. Senza dubbio, Teresa vuole ammonire qualcuno, oppure esorcizzare drasticamente possibili ombre o fantasmi non poi tanto peregrini...:

> Pareceros ha, hermanas, que hablo fuera de propósito y no con vosotras, porque estas cosas no las hay acá, que ni tenemos hacienda ni la queremos ni procuramos ni tampoco nos injuria naide; por eso las comparaciones no es lo que pasa, mas sácase de ellas otras muchas cosas que pueden pasar que ni sería bien señalarlas, ni hay para qué. Por éstas entenderéis si estáis bien desnudas de lo que dejastes, porque cosillas se ofrecen — aunque no tan de esta suerte — en que os podéis muy bien provar y entender si estáis señoras de vuestras pasiones. (III, 2, 6, 379) (480)

---

(479) « Nelle persone di cui parlo non accade questo, ma esse canonizzano nella loro mente le prove che soffrono e vorrebbero che le canonizzassero gli altri ».

(480) « Vi sembrerà che parlo a sproposito, sorelle, e non con voi, perché queste cose fra noi non accadono, perché né abbiamo ricchezze né le vogliamo né le cerchiamo; e non vi è nessuno che ci dica ingiurie. Per questo le comparazioni non si riferiscono a cose che succedono; ma da esse possono derivare molte cose che possono accadere e che qui non è il caso di segnalare; né se ne dà il motivo. Da questo, comunque, potete intendere se siete veramente

I parr. 3-4-5 presentano le scenette e il commento di Teresa:

> Viene a una persona rica, sin hijos ni para quién querer la hacienda, una falta della, mas no es de manera que en lo que le queda le puede faltar lo necesario para sí y para su casa, y sobrado; si éste anduviese con tanto desasosiego y inquietud, como si no le quedara un pan que comer, ¿cómo ha de pedirle nuestro Señor que lo deje todo por Él. Aquí entra el que lo siente porque lo quiere para los pobres. Yo creo que quiere Dios más que yo me conforme con lo que Su Majestad hace, y, aunque lo procure, tenga quieta mi alma, que no es esta caridad. Y ya que no lo hace porque no ha llegádole el Señor a tanto, enhorabuena; mas entienda que le falta esta libertad de espíritu, y con esto se disporná para que el Señor le dé, porque se la pedirá (III, 2, 3, 379). (481)

Il soprappiù e il necessario (« y sobrado », « lo necesario ») sono i due termini entro i quali viene a collocarsi la reazione della « persona rica », quando subisce una « falta »; cioè si delinea uno spazio vitale saturo e rapportato alla piena considerazione di una misura esatta e proporzionata ai bisogni di una famiglia. In questa zona, in cui tutte le valenze sono esaudite, si estende una ipotesi di umanità che esclude qualunque intervento o richiesta divina, essendo il « pan que comer » il fine ultimo e sufficiente. In questo recinto di grettezza non può entrare il divino, se è comunque causa di « desasosiego e inquietud » nella minima « falta » che possa sembrare come una lacuna della pienezza: questa sfasatura tra un *pieno* apparente di esigenze materiali — dove l'egoismo si maschera dietro i bisogni presunti dei poveri — e la vera quiete dall'anima disponibile verso Dio è assenza di carità reale. La « falta » materiale non sopportata è segno dell'autentica mancanza, quella della

---

distaccate da quello che avete lasciato. Si presentano, infatti, delle cosette — anche se di genere diverso — con le quali vi potete ben provare e per mezzo delle quali potete capire se siete padrone delle vostre passioni ».

(481) « Una persona ricca, senza figli né eredi a cui lasciare i suoi beni subisce una perdita di denaro. Con quello che le rimane non le viene a mancare il necessario né per sé né per i suoi, e ne ha pure d'avanzo. Se questa venisse ad essere piena di inquietudine e sconvolta, come se non le rimanesse un pane per cibarsi, in che modo potrà chiederle nostro Signore di lasciare tutto per Lui? Vi dirà che se ne dispiace perché ne verrebbero a scapitare i poveri. Io credo che Dio preferisca che io mi conformi con quello che fa Sua Maestà e, anche se cerco, mantenga quieta la mia anima, perché non è questa la carità. Se quella persona non lo fa perché il Signore non l'ha condotta a tale grado di perfezione, poco importa: si renda conto, comunque, che le manca questa libertà di spirito, e in tal modo si disporrà perché il Signore gliela dia, perché in tal modo gliela chiederà ».

« libertad de espíritu ». Come dire che chi soffre e s'inquieta per la mancanza del poco non può essere in grado di rinunciare al « todo » di sé per il « todo » di Dio.

Lo stesso accade per la sequenza del par. 4:

> Tiene una persona bien de comer y aun sobrado; ofrécesele poder adquirir más hacienda: tomarlo si se lo dan, enhorabuena, pase; mas procurarlo y después de tenerlo procurar más y más, tenga cuan buena intención quisiere (que sí deve tener, porque, como he dicho, son estas personas de oración y virtuosas) que no hayan miedo que suban a las moradas más juntas a el Rey. (482)

Anche qui si evidenzia la situazione di chi è in grado di colmare tutte le proprie necessità e, dopo un primo momento di aumento gratuito del proprio, con il che il necessario trabocca già in doppia misura, inizia un processo di successive aggiunte e accrescimenti... praticamente senza limiti. I due casi, quindi, contemplano vicende di persone che hanno superato la propria misura minima e, se da un lato, non tollerano la benché esigua diminuzione, dall'altro, non si accontentano di un *más* in certo senso lecito, per un « más y más » che non cesserà mai...: non accettano il *meno* e nemmeno il *più*, in definitiva preoccupati della propria insaziabile tensione interna che li porta ad occupare tutto il proprio spazio e sempre più spazio... senza tenere in alcun conto Dio. Che, d'altra parte, è ben lontano da loro, sì che il peso del proprio contorno, oltre a non consentire il « subir » alle « moradas más juntas al Rey », impedisce presumibilmente l'arrivo allo spazio dove Dio stesso è nella propria pienezza. Si tratta di spazi incomponibili e del tutto esclusivi. Eppure la « buena intención » è scontata e così pure l'accesso alle prime *moradas* dell'inizio del « camino », proprio di « personas de oración y virtuosas »...

In IV, 1, 4, 382 troviamo altre rapide esemplificazioni, sul tema dei « contentos », essendone il nucleo il bene che deriva dalla virtù attuata e come soprappiù. Si tratta di beni acquistati e richiesti, sempre con l'efficiente e determinante aiuto

(482) « Una persona ha abbastanza di che mangiare e ne ha d'avanzo; le si offre di poter acquistare maggiori ricchezze: riceverle, se vengono date, passi; ma cercarle e, dopo averle ottenute, affaticarsi per acquistarne di più, sempre di più, abbia pure le migliori intenzioni del mondo (e veramente ottime dovrà averle, perché, come ho detto, queste sono persone di orazione e virtuose) non abbia paura, ché non arriveranno mai alle dimore più vicine al Re ».

di Dio nel fondo; però Teresa mette in luce il lato attivo del volontarismo dell'anima: «[...] los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor [...] procede de nuestro natural [...] nacen de la misma obra virtuosa que hacemos y parece a nuestro trabajo lo hemos ganado [...] havernos empleado» (483). D'altra parte, ci sono i « contentos » « que no pueden suceder en la tierra »:

> [...] ansí en una gran hacienda que de presto se provea alguno, como de ver una persona que mucho amamos de presto, como de haver acertado en un negocio importante y cosa grande de que todos dicen bien, como si a alguna le han dicho que es muerto su marido u hermano u hijo y le ve venir vivo. (484)

I 4 esempi hanno in comune il carattere di casualità e di repentino esaudirsi di attese, iniziative, speranze o comunque di qualcosa che va ben oltre queste stesse aspettative o addirittura le contraddice. E tutti quanti gli esiti delle vicende hanno un alto tasso di valore: « *gran* hacienda », « *mucho* amamos », « negocio *importante* y cosa *grande* », ecc. E si tratta di « contentos naturales », però di « linaje más noble », perché sono desideri umani o speranze o aspettative umanissime: il benessere economico e sociale, la persona amata, un affare di prestigio, la buona notizia che vince la falsa e funesta... Ma, dice Teresa, sono tutte situazioni che « comienzan de nuestro natural », sono proprie dell'uomo e trovano la loro necessaria realizzazione in Dio (« acaban en Dios »). La *differenza* — ancora una volta dobbiamo rilevare questo doppio volto delle situazioni spirituali che ne confermano il carattere cangiante — con i « gustos » sarà l'esatto contrario (« los gustos comienzan de Dios, y siéntelos el natural y gozan tanto de ellos como gozan los que tengo dichos, y mucho más » - IV, 1, 5, 383) (485).

GAETANO CHIAPPINI

---

(483) « quello che noi acquistiamo con la nostra meditazione e con le nostre richieste a nostro Signore [...] deriva dal nostro essere naturale [...] nascono dalla stessa opera buona che compiamo e sembra che lo abbiamo guadagnato con il nostro lavoro [...] esserci occupati ».

(484) « come per una gran fortuna che venga improvvisamente ad una persona, come il fatto di vedere inopinatamente una persona molto cara, come l'aver buon esito in un affare importante o di una cosa importante di cui tutti dicono bene, come se ad una persona avessero detto che le è morto il marito o il fratello o il figlio e lo vede tornare vivo ».

(485) « i gusti cominciano in Dio, li prova il nostro essere e ci procurano tanto piacere quanto i contenti di cui ho parlato, e assai di più ».

LIBERARSI DALL'OSCURANTISMO SCIENTIFICO

SCIENZA E FILOSOFIA

La mentalità comune contrappone queste due discipline e orienta nettamente la fiducia sulla scienza, anziché sulla filosofia. La scienza è vista come vindice della *certezza* dei fatti concreti, di contro alle *nebulosità* astratte della filosofia. Questa dominò nell'antichità fino all'*oscuro* medioevo, frenando il progresso umano; quella ne scosse finalmente il giogo, da Galileo all'« illuminismo » del secolo XVIII e alla scienza moderna, *illuminando* l'umanità con la inarrestabile luce del *progresso*.

Dato che la filosofia antica raggiunse i suoi vertici nel mondo greco, arrivando a un culmine con Aristotele e che questi aggiogò il pensiero filosofico fino a tutto il medioevo, l'avversione antifilosofica si traduce soprattutto nell'antiaristotelismo, presentandosi Aristotele quasi emblematica espressione e della sorpassata antichità culturale e dell'astrattismo filosofico. A sua volta nel mondo cristiano e nella maturità medioevale è emersa la figura di S. Tommaso d'Aquino, emblematicamente collegato, nella speculazione filosofica, all'aristotelismo. L'avversione antifilosofica non manca di estendersi quindi all'antitomismo. Una particolare colleganza che tanta mentalità corrente pone tra « astrattismo » filosofico e cultura « antiquata » è anche evidenziata non dico dalla accettazione, ma almeno da un certo rispetto dalle correnti filosofiche moderne, proprio per-

ché sono « moderne », anche quando si tratti del pur massimamente astratto idealismo.

Posto che il valore di ogni disciplina dottrinale è misurato dal suo potere euristico, ossia di scoperta della obiettiva *verità*, questa contrapposizione della « illuminata » scienza moderna alla « oscura » filosofia antica si fonda su un grande equivoco e costituisce un grave « oscurantismo ». L'equivoco consiste nel confondere il mirabile progresso « *tecnologico* » e « *sperimentale* » della scienza (elettronica, informatica, genetica, conquiste spaziali) con l'approfondita conoscenza « *ontologica* » della natura.

Indubbiamente lo studio della natura materiale deve partire dalla analisi sperimentale. E' solo un pregiudizio contrapporre, a tale riguardo, la scienza moderna all'aristotelismo. Aristotele era un instancabile osservatore della natura, come lo era Galileo, il quale nelle sue osservazioni e nei suoi studi non pensò mai di estraniarsi dalla filosofia (nel frontespizio dei suoi libri egli si qualifica come « Filosofo e Matematico Primario »). Tanto Aristotele quanto Galileo osservarono attentamente i corpi celesti, i quali sembravano effettivamente « incorruttibili ». Ma Galileo poté aggiungere allo strumento dell'occhio il cannocchiale e valorizzò la preziosa analisi « quantitativa » e « matematica » dei fenomeni. Da qui le differenti deduzioni e l'aprirsi moderno dello sconfinato orizzonte scientifico « strumentale » e « matematico ». Non vi fu mancanza in Aristotele della osservazione sperimentale, ma di questo tipo di osservazione. Ma lo studio della natura non può limitarsi alla analisi dei fenomeni, alle esatte misure quantitative, alla scoperta delle intime strutture materiali ed energetiche, e alle pratiche applicazioni. Deve penetrare nella essenza « ontologica » della natura, andando al di là della « fenomenologia » ed entrando nei superiori orizzonti dell'analisi filosofica e della « metafisica ». La noncuranza e anzi il disprezzo di questa superiore analisi, secondo la mentalità scientifica moderna, è umiliante « oscurantismo » e fonte di errori e illusioni cosmologici e ontologici.

E' oscurantismo e, direi, presuntuoso e ingenuo oscurantismo, perché non tiene conto del fatto fondamentale che la penetrazione metafisica della realtà corporea non richiede la conoscenza sperimentale fisico-chimica e strutturale della materia, non si pone in tale linea di ricerca, ma si eleva al più generale e intimo piano dell'« essenza » e dell'« essere », come si rivelano dalle «macroscopiche» qualità sperimentali « primarie » dei corpi, in quanto estesi, divisibili, mutabili: giungendo quin-

di, proprio per questo, ad affermazioni di valore assoluto, *indipendente* cioè dalle scoperte sul piano fisico della struttura corpuscolare della materia e dalle corrispondenti e mutabili interpretazioni fisico-matematiche di essa. Tale indipendenza non può mai mettere i due piani di ricerca in mutuo contrasto. Indubbiamente la mentalità scientifica fisico-matematica si trova in disagio e non è allenata all'indagine metafisica. Ma, proprio per questo, non può pretendere di giudicarla, scartarla, anzi irriderla. Non si tratta di maggiore o minore intelligenza, ma di diverso allenamento mentale che nel piano scientifico-fisico utilizza l'immagine, mentre nel piano metafisico la supera, alla luce del puro pensiero.

Né può essere l'*antichità* di questo pensiero a svalutare l'elevazione metafisica perché, specialmente in alcune più importanti e ribadite affermazioni del tomismo e della scolastica, ne sottolinea invece la *maturazione*. Le grandi intuizioni, per esempio, delle componenti metafisiche di ogni corpo sul piano della « essenza »: « materia prima » e « forma sostanziale »; e di ogni creatura sul piano dell'« essere »: « essenza » ed « essere », sono tra le più alte affermazioni della mente umana. Possono legittimamente essere bensì oggetto di una alta problematica. Ma la noncuranza, anzi il disprezzo è gretto « oscurantismo ».

Ed è anche piena contraddizione da parte di chi condanna tali alte deduzioni metafisiche per la loro astrazione che contrasterebbe con la concretezza delle affermazioni scientifiche. Attualmente infatti alla concretezza delle realizzazioni scientifiche-tecniche si congiunge una fisica teorica anch'essa quanto mai astratta, ipotetica, in cui il formalismo matematico si aggancia — come nella fisica einsteiniana — a entità ripugnanti addirittura alle intuizioni fisiche elementari (come vedremo più avanti). Siamo dunque in tale fisica, dal punto di vista della realtà ontologica e cosmologica, nel massimo delle astrazioni. Con la differenza, rispetto alle astrazioni metafisiche, che, mentre quelle si elevano coerentemente al di sopra del piano imaginico, queste incoerentemente astraggono dalle intuizioni imaginiche, fino a negarle, pur restando nel loro piano. Contraddizione doppia dunque; nel respingere le astrazioni metafisiche, mentre si parte da altre astrazioni; e nell'ammettere astrazioni antintuitive nel piano della realtà imaginica in cui si richiede invece la massima concretezza, anche intuitiva.

E' proprio dunque l'elevazione metafisica che garantisce il massimo realismo. Essa precisa e concretizza la realtà corporea cosmologica e ontologica, in quanto tale. Ciò in contrapposto

a quella fisica scientifica teoretica moderna che spazia nelle ipotesi più strane, ripugnanti alle realistiche intuizioni spazio-temporali e subordinate ad astratte e *arbitrarie* esigenze di « unificazione» generale dei fenomeni naturali e di corrispondenti unificazioni di equazioni matematiche (trasformando la matematica da prezioso strumento di calcolo dei fenomeni obiettivi delle reali strutture materiali ad astratto strumento *inventivo* di particelle e strutture materiali né pensabili, né controllabili. Si veda più avanti).

Ed è proprio — infine — il realismo dell'analisi filosofica che permette di ascendere realisticamente alla sorgente stessa della realtà cosmica, al necessario intervento del Creatore: attingendosi solo così, con la scoperta di tale divina sorgente, la più *intima e vera conoscenza* della realtà cosmica stessa. E ottenendosi con ciò la radicale vittoria contro ogni « oscurantismo ».

SCIENZA E SPIRITO

L'opinione che l'attività scientifica e il progresso scientifico siano storicamente caratterizzati da *materialismo*, cioè da negazione di ogni realtà spirituale e quindi anche di Dio (ateismo o almeno agnosticismo) non è che un pregiudizio. Basta pensare che da Galileo, che era un sincero credente, in poi, fino al « Nobel » Carlo Rubbia, tra i nomi più gloriosi delle grandi avanzate scientifiche spiccano personalità notoriamente religiose.

Se si considera però la tonalità generale, dall'illuminismo settecentesco in poi e nel tempo presente, essa è, almeno praticamente, segnata alquanto dal *materialismo*. Collegando l'attività scientifica ad ogni possibile controllo sperimentale, qualitativo e quantitativo, essa non apparisce possibile che nel piano della materia, nel quale si finisce per risolvere *tutta la realtà*. In tale quadro, l'esistenza di entità totalmente immateriali e quindi *spirituali*, non ha senso. Sono chimere. Oppure, se esse esistono, sono al di fuori di ogni considerazione scientifica.

Proprio questo è praticamente un grave e generale « oscurantismo » della scienza. « Oscurantismo » che nasconde, anzi positivamente nega, la categoria più vasta e più nobile della realtà: la più ricca, vera, permanente realtà. « Oscurantismo »

tanto più grave per il grossolano inganno di presentarsi come luce, mentre è frutto di evidente, *sorprendente* incoerenza *logica* e *sperimentale*. Vediamo l'una e l'altra incoerenza.

Incoerenza logica - Giustamente l'ho chiamata « sorprendente », perché è una incoerenza troppo banale. Si parte dallo studio della natura materiale, controllandolo con le dirette esperienze. In tali esperienze non si incontra mai nessuna entità spirituale e se ne deduce la sperimentale prova della loro non esistenza. E si dimentica che, per definizione, qualsiasi entità spirituale, se è esistente, lo è come essenzialmente e totalmente « immateriale » e non può mai quindi essere incontrata con esperienze di laboratorio che si svolgono tutte sul piano materiale. L'unica affermazione elementarmente logica di un qualsiasi ricercatore di laboratorio dovrebbe essere tutt'al più di « agnosticismo » circa l'esistenza di entità spirituali, non di « negazione ». Invece non pochi scienziati materialisti non solo negano l'esistenza di entità spirituali, ma irridono coloro che ne affermano l'esistenza. E presentano come « ovvia » la loro negazione, appellandosi alle approfondite scoperte della intima struttura della materia, *entro cui non è stato mai scoperto alcunché di spirituale*. Mentre è soltanto « ovvia » la mancanza, in essi, della logica più elementare. Salva la buona fede di molti, scienziati e non, trascinati dalla moda del pensiero scientifico di larga divulgazione, siamo obiettivamente davanti al più misero « oscurantismo ».

Incoerenza sperimentale - Ma se ora diamo al concetto di « esperienza » il suo *pieno significato*, lo scienziato veramente coerente, proprio appellandosi ai dati sperimentali deve respingere, quanto all'esistenza di entità spirituali, non solo la negazione, ma anche l'agnosticismo. Ne deve riconoscere l'esistenza, almeno come fatto *sperimentale* innegabile nell'uomo: nel « fenomeno » sperimentale del *pensiero*, dello sbocciare delle *idee*.

Il « pieno significato » del concetto di esperienza a cui ho accennato richiede che si riconosca la realtà sperimentale di fenomeni accertati nella loro specificità « qualitativa », prima della loro misurazione « quantitativa ». Quest'ultima poi evidentemente non può cercarsi che in fenomeni che si presentano sul piano materiale; non invece su quelli che si presentino sul piano spirituale. Ma anche in questo secondo caso, il *fatto* sperimentale resta appieno, con tutta la sua certezza.

Tale il fatto del « pensiero » umano (a cui si collegano la

parola e il ragionamento, la cui problematica tuttavia non interessa queste nostre essenziali considerazioni), garantito dalla universale esperienza umana.

Un « pensiero », l'« idea » di qualche cosa, va considerata qui come fenomeno certissimo « sperimentale » nella sua intrinseca entità « ontologica », fenomenica (indipendentemente quindi dal suo modo di sorgere e di riferirsi all'« oggetto »). Nella sua intrinseca consistenza « ontologica » una qualunque « idea » che sboccia da una mente umana, pur essendo realissima (a prescindere, ripeto, dal suo oggetto), come è chiaro alla coscienza diretta del pensatore o di chiunque ne riceve comunicazione, si presenta come assolutamente priva di qualsiasi spessore, peso, dimensione, qualità materiale. La cosa è evidente per idee relative ad oggetti ideologici, astratti, privi essi stessi di materialità (virtù, amore, ecc.). Ma lo è anche, in modo tanto più sintomatico, per le idee di cose materialissime, come di tavolo, di montagna, ecc. Che tali idee siano « ontologicamente » prive di qualsiasi materialità è confermato dalla loro « universalità », per cui si riferiscono a oggetti qualitativamente analoghi, di qualsiasi forma e dimensione (sono tutt'altro quindi che « fotografie » degli oggetti, legate alle loro individue dimensioni, come sono non le «idee», ma le « immagini » di essi: le quali regolano la vita « sensitiva », anche negli animali. Le « idee » invece regolano la vita « intellettiva » dell'uomo). Ora una entità *totalmente* immateriale è, per definizione *spirituale*. L'esistenza di realtà *spirituali* è dunque *sperimentalmente* certa.

Ma non si tratta soltanto di entità fugaci, come le « idee » che passano e vengono. La ricerca della coerente scienza sperimentale deve volgersi alla loro sorgente. E deve applicare il principio fondamentale di ogni ricerca sperimentale: la proporzione tra « causa » del fenomeno e il fenomeno stesso quale suo « effetto ». La sorgente è l'uomo da cui nascono le « idee ». Ma, essendo queste *totalmente* immateriali non possono derivare dal suo corpo e da nessuna sua parte che è materiale. Vi deve essere quindi nell'uomo un'entità totalmente immateriale, qual causa adeguata di quegli effetti: l'« anima spirituale » (radice anche della « libertà volitiva », anch'essa sperimentale — e riprova di immaterialità — su cui però non mi fermo), anima che, appunto perché « spirituale », deve avere una propria « sussistenza » e conseguente « immortalità ». La sua esistenza è dunque fondata sulla assoluta certezza *sperimentale* (benché in modo deduttivo e indiretto, unico possibile in quanto entità « spirituale »).

L'esperienza rivela però anche, con pari certezza, un altro fenomeno. L'assoluto « condizionamento » della generazione delle « idee » e di tutta la correlata attività « intellettiva » dalla attività fisiologica del *cervello*. Dunque due prospettive: o il cervello è la reale sorgente delle « idee » o è solo complementare e « strumentale » rispetto all'unica reale sorgente che è l'« anima spirituale ». Ma la prima prospettiva è assurda, non potendo la « materia » produrre l'« immaterialità » delle « idee » (non può uscir vino da una botte d'acqua). Non resta che la seconda (vino dall'otre di vino: ma girando il rubinetto; energia elettrica dal generatore: ma condizionata dal filo di trasmissione; ecc.). I paragoni accennati tra parentesi servono solo ovviamente per fissare le idee. Sarebbe ingenuo cercare nell'analisi anatomica e fisiologica del cervello il *modo di colleganza* tra l'anima pensante spirituale e il suo *strumento operativo* corporale. Tale colleganza non può non trascendere l'analisi materiale del cervello, appunto perché l'anima è spirituale. Sarebbe tanto ingenuo quanto sperare di trovare finalmente l'anima nell'analisi sempre più intima e microscopica della massa cerebrale, o negare la sua esistenza perché non la si trova approfondendo quella analisi. D'altra parte, se la sua presenza nell'uomo è sperimentalmente provata, come si è visto, dalle superiori e specifiche attività umane, anche la mirabile solidarietà tra le due componenti, spirituale e materiale dell'uomo (*causa efficiente* del « pensiero » da un lato e *strumento operativo* corporale dall'altro), pur trascendendo, quanto alle modalità, qualsiasi approfondita analisi direttamente sperimentale, è provata dalla esperienza che ognuno ha dell'*unità* del proprio « io » personale.

La ingenuità e « incoerenza sperimentale » di negare la componente spirituale dell'uomo e attribuire il « pensiero » alla semplice attività cerebrale è quanto mai diffusa nell'attuale mondo scientifico e costituisce uno degli aspetti più grossolani dell'« oscurantismo scientifico ». Un recente convegno altamente qualificato di Firenze è stato sintetizzato nella stampa in questi termini: « Dal neurone al pensiero ». Contro l'evidenza sperimentale della essenziale trascendenza del « pensiero » dalla materia, scienziati di altissima levatura si ostinano a spiegare il sorgere del « pensiero » stesso come effetto della enorme complessità delle cellule e connessioni cerebrali sempre più intimamente scoperte. Le « sinapsi », punti di reciproco contatto dei cento miliardi di « neuroni », supererebbero cento milioni di milioni e costituirebbero, come (secondo la stampa) ha detto il neurobiologo « Nobel » David Hubel, una complessità che non ha

confronto in tutte le cose note dell'universo. Si scoprono anche sempre più minutamente le reazioni locali di quelle cellule nervose in corrispondenza alle varie attività intellettuali e istintive dell'uomo. E confondono banalmente tale condizionamento « strumentale », bensì mirabilmente complesso, con l'attività « efficiente » spirituale!

Nessuna meraviglia che nel quadro di tale « oscurantismo » critico si parli anche seriamente della possibile costruzione di macchine altamente computerizzate, con vera « intelligenza artificiale ».

SCIENZA E DIO

Come ho già accennato, nella storia della scienza emergono numerosissimi scienziati credenti. Ma non mancano nemmeno, soprattutto nei tempi più recenti, agnostici e atei. Messi a confronto credenti e non credenti, logicamente bastano i primi a confutare il pregiudizio, alquanto diffuso in certi ambienti culturali, della « incompatibilità » tra scienza e fede. Le due testimonianze infatti non si neutralizzano a vicenda e, più precisamente, quella dei miscredenti non neutralizza quella dei credenti. Se la incompatibilità esistesse, dovrebbe esserlo come un fatto reale, obiettivo, che renderebbe impossibile l'esistenza di grandi scienziati credenti; mentre, d'altra parte, la compatibilità non crea la positiva necessità della fede che può essere trascurata o respinta. L'« incompatibilità » sarebbe cioè come una porta chiusa tra scienza e fede, che nessuno potrebbe varcare; la « compatibilità » invece è come una porta aperta che non obbliga però i renitenti a passare. Gli scienziati attivamente miscredenti pretendono invece — noncuranti di quanti scienziati sono passati per essa e dei luminosi argomenti che provano l'esistenza di Dio — che quella porta sia chiusa. E' un altro dei più penosi aspetti dell'« oscurantismo scientifico ».

Non è tuttavia questo l'aspetto più generale di « oscurantismo » che intendo porre in rilievo in questo paragrafo, relativamente alla scienza di fronte a Dio: bensì un altro aspetto che è penetrato largamente nella mentalità comune. Riguarda l'intervento di Dio nel mondo e si può sintetizzare in questa espressione: « Dove avanza la scienza, nella conoscenza della natura, retrocede Dio ». Qui si nasconde il grande equivoco, il pesante inganno, il deleterio « oscurantismo ».

Il grande equivoco consiste nel concepire l'intervento divino negli equilibri, nell'ordine, nelle attività cosmiche e umane soltanto in modo *immediato* e *diretto*, quello stesso modo con cui si spiegano i fatti miracolosi. (Qui considero le attività « fisiche » della natura, in quanto, di fatto, essa esiste, a prescindere dalla esigenza « metafisica » del permanente, immediato atto conservativo del Creatore perché la natura stessa rimanga nel piano dell'« essere », secondo la grande intuizione della filosofia tomista). Il meraviglioso sviluppo della scienza sperimentale ha fatto conoscere gli agenti *immediati* delle malattie, delle epidemie, come pure le cause *dirette* dei fenomeni naturali, metereologici, tellurici, astronomici. Quando questi agenti naturali erano sconosciuti, ritenendosi giustamente, in base al « principio di causalità », che essi avessero una causa, si volgeva ovviamente — e sapientemente — il pensiero a Dio, Creatore e Signore dell'universo. E quando si trattava di fenomeni dolorosi, come epidemie, ecc., il pensiero, illuminato dalla rivelazione biblica, si volgeva pure sapientemente a Dio, non soltanto come Creatore, ma anche come Giudice che punisce i peccati della umanità, interpretando le calamità come divina punizione (pur cadendo facilmente nella inesattezza di collegare anche ogni malattia ai peccati dei singoli, contrariamente al Vangelo: « Né lui (il cieco nato) ha peccato, né i suoi genitori », *Gv* 9, 3).

Antico oscurantismo superstizioso? Tutt'altro. Quel riferimento a Dio era sostanzialmente giustissimo e l'« oscurantismo » sta invece nella scienza che s'illude di accantonare Dio. Attribuire « prescientificamente » un fenomeno naturale a Dio è risalire rigorosamente alla sua « Causa prima ». Scoprirne « scientificamente » la « immediata » sorgente in un'altra entità naturale è risalire rigorosamente alla sua « causa seconda ». Ma questa, con il suo potere attivo « immediato », rientra nella legge naturale, determinata dalla « Causa prima ». Il riferimento ad essa è quindi obiettivamente necessario, sia in quanto fonte creatrice del potere attivo della natura (« causa seconda »), sia per la divina previsione del molteplice confluire delle attività immediate naturali e delle scelte libere umane. La scoperta del succedere degli eventi per l'azione immediata delle « cause seconde » non accantona dunque Dio, né impoverisce il suo intervento negli eventi stessi, ma anzi lo arricchisce ed esalta, evidenziando il potere divino « creativo » e la previsionale conoscenza divina su tutta la natura. Newton postulava qualche tocco opportuno e rettificatore per il mantenimento regolare del movimento degli astri, secondo la sua teoria gravitazionale. Laplace prospettò la regolarità di tali movimenti senza bisogno

di tali interventi estrinseci, bensì per intrinseca legge naturale. Questa seconda prospettiva esaltava maggiormente la perfezione della natura (« causa seconda » e immediata dei movimenti degli astri) e la potenza e sapienza quindi del suo Creatore.

Anche il riferimento alle sciagure naturali come punizioni divine (che vanno realmente ammesse, in base se non altro alle narrazioni bibliche: pur non mancando di creare una complessa problematica, su cui non mi fermo), non solo resta legittimo anche escludendo gli interventi « immediati » di Dio (eccetto nei casi miracolosi storicamente accertati, caratterizzati proprio da tale immediatezza), ma costituisce un più alto richiamo a Dio e alla sua operante presenza, esaltandone, oltre la potenza, la conoscenza « previsionale » di tutti gli eventi e il dominio « ab aeterno » di essi in relazione al previsto comportamento umano.

Questa stessa conoscenza previsionale giustifica razionalmente la legittimità, la preziosità, la efficacia della preghiera di invocazione di aiuto nelle iniziative terrene, anche quando essa non determini « immediati » divini interventi. Basta che tali suppliche siano state favorevolmente associate, nella previsione « ab aeterno » divina, allo svolgimento provvidenziale degli eventi naturali. Senza con ciò escludere, all'occasione, gli interventi anche « immediati » o apertamente miracolosi o nascostamente tali (anche talora estremamente semplici o comunque non sperimentalmente rilevabili: per es. un cambiamento degli eventi atmosferici, dove gioca un complesso di fattori talora imprevedibili, un cambiamento di programma di viaggio che permette di evitare una sciagura, ecc.).

In definitiva il preteso oscurantismo « prescientifico » medioevale, credulo del continuo intervento di Dio, era invece, quanto al *fatto*, sostanziale altissima sapienza, pur essendo erroneo il *modo* in cui era concepito tale intervento. Il conclamato illuminismo scientifico moderno, scopritore delle « immediate » cause fenomeniche naturali e accantonatore di Dio è viceversa quanto al *fatto* sostanziale « oscurantismo », facendo dimenticare la « Causa prima », il supremo Artefice, pur essendo ammirevole quanto alla scoperta del *modo* della concatenazione fenomenica. Ma questa ammirazione non attenua quell'ingannevole « oscurantismo », anzi in qualche modo lo aggrava, proprio in conseguenza delle progressive brillanti scoperte delle « immediate » e determinanti attività naturali (« cause seconde »). Queste infatti sono sempre più illusoriamente presentate come *esaustive di tutta la causalità ontologica* e sostitutive di

ogni ipotetica dipendenza da Dio: mentre, proprio l'approfondimento delle intime concatenazioni fenomeniche, evidenziando *tanto più* l'intimo e meraviglioso « ordine » delle strutture materiali — astronomiche, macroscopiche, microscopiche, submicroscopiche, chimiche e vitali — ancor più richiama alla « Causa prima », al sapientissimo e onnipotente Creatore e Ordinatore.

Ed è una illusione « oscurantista » tremendamente penetrante nella opinione corrente perché gioca sulla confusione (banale, ma suggestiva) tra causa « prossima », « seconda », « immediata » e Causa « prima »; e specula psicologicamente sul fatto che l'una è sperimentalmente controllabile, mentre l'altra è soltanto razionalmente deducibile. La prima si presenta quindi come rivestita della certezza dei « fatti » contro le fantasiose « astrazioni » della seconda.

Mentre pura fantasiosa « astrazione » è proprio l'illusione che la natura possa spiegare da se stessa il mirabile ordine che la costituisce: come meglio vedremo nei seguenti paragrafi.

SCIENZA E MIRACOLO

Per il miscredente non c'è dubbio: il « miracolo », ossia un fenomeno estraneo a tutte le leggi della natura e quindi prodotto da un'entità esterna e superiore alla natura, è assolutamente impossibile perché niente esiste fuori della natura. E i fatti, storicamente accertati, che ne affermano l'esistenza? Il miscredente non può che rispondere che debbono rientrare in leggi e potenzialità della natura, non ancora scoperte. E lo deve dire anche di fronte a fatti che sono nella linea delle già notissime leggi naturali, dove sono quindi impensabili certi superamenti, come il risuscitamento di un morto quatriduano (Lazzaro: *Gv* 11, 39) o di un triduano crocifisso, dal cuore squarciato (Gesù). Piena contraddizione alla norma scientifica della pura obiettività. « Oscurantistico » apriorismo contro l'esistenza di qualsiasi entità extranaturale. Il che rientra nell'« oscurantismo » già visto contro l'esistenza di entità spirituali.

Ma, riguardo ai miracoli, intendo qui piuttosto additare una forma di « oscurantismo » abituale anche tra gli scienziati credenti, « oscurantismo » che si estende, più o meno, a tutto il campo delle realtà soprannaturali e che non è privo di addentellati col « rispetto umano ». Quando i fatti svelano il miracolo, i periti chiamati a giudicare la sua verità ontologica (controllo del malato prima e dopo, a Lourdes, ecc.) si limi-

tano ordinariamente a dichiarare che il caso è « inspiegabile con le leggi naturali ». Un atteggiamento analogo hanno scienziati credenti anche in altri settori. Chi, per es., rifiuta l'« evoluzionismo » come spiegazione dello sbocciare delle specie viventi per pura autonoma attività della materia, s'impegna bensì ad infirmare tale possibilità, senza tuttavia fare il passo ulteriore e riconoscere la necessità dell'intervento estrinseco di Dio.

Tutto ciò riflette una male intesa preoccupazione di non uscire dal campo delle proprie competenze e non invadere il campo della filosofia e della teologia (senza escludere anche, in certi casi, il « rispetto umano » di non fare pubblica professione di religiosità). Si vogliono cioè separare i due campi delle rispettive competenze. Qui si tocca nuovamente, sotto aspetti particolari, il contrasto scienza-filosofia, già considerato nel primo paragrafo. Si tratta in realtà di una separazione forzata e incoerente, che rientra in un dannoso « oscurantismo ». Viene cioè « oscurato » il valido contributo che la rigorosa ricerca scientifica può logicamente dare per l'affermazione delle realtà soprannaturali.

Lo scienziato che, applicando e confermando sperimentalmente il « principio di causalità », ha constatato che un fatto, presentato come miracoloso, è inspiegabile con le leggi della natura e si limita a dichiarare tale inspiegabilità, rinuncia incoerentemente ad applicare quello stesso « principio » che lo ha guidato in tutta la sua ricerca. Appena infatti risulti che un fatto non può derivare dalla natura, dato che non può aversi un « effetto » senza proporzionata « causa », deve logicamente essere affermata la sua « causa » efficiente « fuori » della natura e quindi nel soprannaturale e quindi, concretamente, in Dio. Come il divino intervento avvenga e in che quadro provvidenziale può rientrare nella competenza del teologo. Ma il « fatto » di tale soprannaturale intervento è ancora di competenza scientifica, perché razionalmente deducibile, secondo i rigorosi principi della ricerca sperimentale scientifica.

SCIENZA E VITA

Avrei potuto anche intitolare questo paragrafo: « Scienza ed evoluzione », giacché il sorgere e svolgersi della vita terrestre implica tutta la problematica essenziale dell'« evoluzionismo » darwiniano, comunque aggiornato. Ma ho puntualizzato il fatto della « vita » perché è nelle cellule viventi che si sono

fatte le più clamorose scoperte scientifiche. Ed è di contro a tali scoperte che emerge un altrettanto clamoroso « oscurantismo » scientifico: e a riguardo della vita e a riguardo, complessivamente, di tutto l'evoluzionismo.

Alla radice del grande equivoco « oscurantista » sta l'identificazione della essenza « qualitativa » del fenomeno con la struttura e attività « fisico-chimica » che l'accompagna. Per la spiegazione della vita è avvenuto cioè qualcosa di simile a quanto abbiamo visto per il « pensiero », che si è voluto identificare con le connesse attività fisiologiche (soltanto strumentali) del cervello. Con la differenza però che, mentre il pensiero supera le « strumentali » attività fisiologiche elevandosi al piano — totalmente immateriale — dello « spirito », la vita dei viventi *corporei* resta legata alla « materia », pur superando tuttavia il puro piano strutturale ed energetico fisico-chimico.

E cosa è allora? Questo il mistero della vita, che postula un intervento estrinseco del Creatore. L'« oscurantismo » consiste nell'ostinarsi a risolverla nella particolare strutturazione microscopica (oggi mirabilmente scoperta) delle molecole dei cromosomi dei nuclei delle cellule (DNA). Vedendo che determinate posizioni dei vari componenti (« geni ») corrispondono a determinate attività vitali, la scienza genetica, almeno in gran parte, ha fatto credere di avere spiegato essenzialmente la vita. Senza accorgersi che: 1) la materia vivente era ovvio che dovesse avere una qualche struttura molecolare particolare; 2) il segreto e il potere della vita resta ancora tutto nel *perché*, nel *come* quelle strutture, mutuamente ed energeticamente attive nel puro piano fisico-chimico, possano produrre il meraviglioso *immanente e procreativo ordine della vita.* Con tutto rispetto, l'« oscurantismo » che non si accorge di questo essenziale e insoluto interrogativo scende ai livelli della banalità.

Questa miopia « oscurantista » tanto più risalta se si considera il problema della vita nel quadro globale dell'evoluzionismo neodarwinista. Chi infatti risolve — come fa la maggior parte della scienza e volgarizzazione moderna — la vita in pure reazioni fisico-chimiche, non può non supporla sgorgata *spontaneamente* dalla materia, per puro, felice *caso,* sia al primo inizio, sia nel progressivo sviluppo di tutta la scala delle specie viventi. Dato che la problematica relativa a questo supposto potere costruttivo della « spontaneità » fisico-chimica e del « caso », implica tante diverse questioni (a cominciare dall'ambiente inizialmente idoneo alla prima strutturazione vitale, ecc.), in

esse di solito si frantuma la disputa critica (*). Ciò fa facilmente perdere di vista il fatto *globale*. Ma è invece proprio la visione « globale » del supposto « spontaneo » fenomeno evolutivo che ne evidenzia l'assoluta assurdità. Guardate quest'uomo. Prescindete anche dalla sua anima intelligente e anche dalla sua vitalità, considerandone solo la armonica strutturazione dei suoi innumerevoli organi esterni ed interni (idonei alla vita e alla unione con l'anima spirituale: ma prescindendo, se si vuole, da questo, per il momento). La « materia » di questo corpo *già esisteva* (se si esclude la fantastica auto-creazione dal nulla), qualunque fosse la sua forma primitiva (fosse pure la forma energetica, per chi crede alla trasformazione materia-energia einsteiniana, che però tra poco confuterò) *fin dall'inizio del cosmo*. Ebbene, l'attuale mirabile strutturazione di quel determinato quantitativo di materia iniziale, trasformatasi in questi organizzati innumerevoli miliardi di complicatissime cellule di questo individuo umano, sarebbe il puro risultato del « cieco » e « casuale » gioco di innumerevoli azioni e reazioni fisico-chimiche. Inutile obiettare che questo individuo ora è nato invece mediante una bene organizzata funzione generativa. Ma questa, come si è organizzata inizialmente e come si è evoluta fino a generare questa superiore specie? Sempre per « cieche » attività fisico-chimiche e puro « caso ». E questo individuo ne sarebbe il mirabile frutto finale! Aggiungete poi il prodigio della « vitalità », della « sensitività », e la trascendenza del « pensiero »!

Tanto più apparisce l'enormità di questo « oscurantismo » per il fatto che, mentre nessuno ammetterebbe possibile una così mirabile realizzazione « casuale » con *un sol colpo*, la si ammette invece possibile col *moltiplicarsi* dei tentativi, in base al « calcolo delle probabilità ». Dimenticano che questo calcolo nasconde le reali proporzioni, *ogni volta*, tra « causa » ed « effetto »; e quando la necessaria proporzione essenzialmente manca (tra cieca reattività fisico-chimica e finalizzata struttura vitale) qualsiasi prolungamento di tentativi non solo non farà sbocciare l'effetto, ma moltiplicherà le ragioni della impossibilità, aggiungendosi quella del mantenersi « per caso » la *medesima linea* della « progressività evolutiva ». (A parte questo rilievo, di solito trascurato: ciò che « per caso » potesse avvenire dopo molte prove, dovrebbe « per caso » poter avvenire anche

(*) Rimando, per i vari aspetti e le rispettive analisi, al mio: « *La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo* », terza ed. 1984, « Pro Sanctitate », p.zza S. Andrea della Valle 3, Roma 00186, t. 655546.

subito, giacché nel « calcolo delle probabilità » non viene considerato alcun « privilegiato » momento).

È un « oscurantismo » che può esemplificarsi così. Con un giro di un buratto pieno di materiali rozzi non può certo formarsi, per es., una macchina fotografica, ma moltiplicando i giri finalmente ne uscirà una e, proseguendo, anche altre specie di macchine, sempre più perfette. Ovvero. Quel blocco di marmo caduto per caso dalla cava, con tale primo urto non diventerà il Mosè di Michelangelo; ma seguitando a rotolare e spezzandosi in varie parti pure rotolanti (si pensi ai vari filoni evolutivi delle specie viventi) finalmente si avranno, con le varie parti, ben scaglionate nel tempo, varie perfette, progressive sculture e in fine il Mosè. Immagini sconfinatamente inadeguate però, giacché la pretesa casuale produzione evolutiva non sarebbe di statue, ma di esseri viventi!

SCIENZA E COSMO

Alla concezione fisica e cosmica medioevale si è contrapposta, fino a tutto il secolo scorso, la concezione galileiana e copernicana. Siamo ora passati, a cominciare dall'inizio di questo secolo, ad altre concezioni profondamente diverse della natura, dovute al moltiplicarsi di teorie fisiche innovatrici e profondamente contrastanti con le intuizioni più elementari. E, al solito, queste dottrine sono state così propagandate (ecco un parallelo con la teoria evoluzionista) da essere passivamente accolte dalla opinione pubblica: con questo di aggravante (al confronto della dottrina evoluzionista), di rendere praticamente impossibile ai non specialisti la obiezione critica, data la grande complessità dei procedimenti sperimentali e soprattutto matematici che hanno suggerito le nuove teorie. E si è determinata così l'esperienza più tipica della *passiva* soggezione della opinione pubblica all'imperativo della « Scienza » e una impressionante affermazione, secondo gli aspetti che mostrerò, del più pernicioso « oscurantismo » scientifico e di quella che può chiamarsi la schiavitù della « moda » scientifica.

Si può cominciare da Ernst Rutherford (1871-1937) che presentò il primo modello atomico: un nucleo centrale, elettricamente positivo, intorno a cui girano gli elettroni, elettricamente negativi. E il pubblico ha ritenuto e seguita a ritenere

come reale questa riduzione dell'atomo materiale a un piccolissimo sistema planetario (che ha il vantaggio di una concezione facilmente intuibile) senza pensare che non si tratta che di uno schema per fissare le idee. Ed ecco il geniale Max Planck (1858-1947) che per spiegare i fenomeni di interazione delle radiazioni luminose con la materia (emissione e assorbimento della luce) fonda, proprio all'inizio del secolo, la teoria dei « quanti » e, di contro alla meccanica classica del mondo macroscopico, la meccanica « quantistica » del mondo microscopico, proclamando (contro la nozione classica della « continuità » quantitativa della energia) la « corpuscolarità » della energia. Fu allora lanciato da Niels Bohr (1885-1962), come applicazione della « teoria dei quanti », il nuovo modello atomico (celebre memoria sull'atomo di idrogeno, 1913) che sconvolse la precedente nozione intuitiva planetaria, affermando la *discontinuità* delle possibili orbite degli elettroni e l'emissione e assorbimento di energia soltanto nel passaggio degli elettroni dall'una all'altra orbita. Il suo illustre collaboratore Werner Heisenberg lanciò poi (1927) il « principio di indeterminazione » per questo mondo corpuscolare, secondo cui posizione e velocità di una particella elementare non possono essere *contemporaneamente* determinate con precisione superiore a un certo valore (dipendente dalla « costante » di Planck). L'analisi matematica di tali prospettive sfociò allora nella « meccanica ondulatoria » (1924) di L. V. De Broglie e E. Schrödinger. In questa descrizione matematica vennero come unificati due aspetti complementari e contemporanei che assunsero gli elettroni, quello di « corpuscoli » e quello di « onde » (spiegando queste i fenomeni di « diffrazione » di quelli). Il concetto di « onda » è stato anche congiunto alla « probabilità » della presenza attiva del « corpuscolo ». Frattanto si sono sperimentate o ipotizzate tante nuove componenti e particelle atomiche e subatomiche. Tutta questa palingenesi della fisica sperimentale e teoretica è stata dominata e penetrata dalla « Relatività » di Albert Einstein (1879-1955), che risale a una famosa sua prima memoria del 1905. È la vastità sintetica di questa sua nuova concezione fisico-cosmica e la portata fondamentale delle sue formule, utilizzate in tutti i calcoli matematici della fisica moderna, che valsero ad Einstein la qualifica del « più grande fisico e filosofo del nostro tempo » (Congresso di Praga dei fisici tedeschi, 1929) e di « Copernico del nostro secolo » (M. Planck, presentandolo alla Accademia prussiana). Perciò l'« oscurantismo » della scienza — che ora vado ad enucleare — ha nella sua teoria la massima risonanza.

Assolutizzazione dei « modelli » e « moda » scientifica

Il primo « oscurantismo » sta nell'ingannevole riversarsi — psicologicamente fatale — dell'ammirazione per i grandi successi « sperimentali » nell'ammirazione per i « modelli » teorici, clamorosamente, per quanto soltanto ipoteticamente, proposti (e continuamente cambiati, per far quadrare quantitativamente i fatti con le formule matematiche). In realtà si tratta solo di schemi prammatisticamente utili per fissare le idee e impostare i rispettivi calcoli. Eppure sono tali « modelli » che creano la fama di chi li propone e creano la « moda » scientifica. Questa si consolida quando vengono annunciate importanti conferme sperimentali, le quali invece dimostrano soltanto che il « modello » e la corrispondente impostazione matematica sono « strumentalmente » utili. Da notare che questa « moda » scientifica non aggancia soltanto i profani, ma penetra anche nel campo degli « addetti ai lavori », facilmente portati, per non « restare indietro », ad aderire alle nuove prospettive dei più celebri colleghi. Il massimo di questo fascino di « moda » è stato realizzato da Einstein, per la vastità suggestiva e la novità stimolante delle sue affermazioni. Un suo biografo (Ph. Frank, *Einstein: la sua vita e il suo tempo*, Milano 1949) ricorda il clima dell'assemblea in una sua grande conferenza divulgativa: « Quei circa tremila ascoltatori erano in uno stato di notevole eccitazione, una sorta di disposizione mentale in cui non tanto conta ciò che si comprende, quanto l'essere vicini a un luogo dove stanno succedendo miracoli » (p. 241). Secondo G. Möller egli avrebbe addirittura « cambiato il nostro modo di pensare » (in: *Centenario di Einstein*, Firenze 1979). Potere quindi tanto più penetrante della « moda ». Einstein stesso, secondo De Broglie (in: *Centenario*) riteneva che « particolarmente nei periodi di transizione e di incertezza, la "moda" ha nella scienza un ruolo a mala pena inferiore a quello che ha nell'abbigliamento delle donne. L'uomo è veramente un animale molto sensibile alla suggestione »; e Ph. Frank riporta quest'altra sua battuta, circa l'entusiasmo con cui fu accolto in America: « Le signore a New York vogliono avere una nuova moda ogni anno: quest'anno è di moda la relatività ». È anche sintomatico quanto I. M. Klotz attribuisce al grande J. C. Maxwell: « Ci sono due teorie sulla natura della luce, la corpuscolare e la ondulatoria; una volta credevamo nella teoria corpuscolare; ora crediamo nella teoria ondulatoria perché tutti quelli che credevano nella teoria corpuscolare sono morti » (in: *Le Scienze*, n. 143). Ora, confondere, come troppo spesso avviene, « modelli » ipotetici e strumentali, con realtà fisiche, garantite dalla esperienza, è vero

ingannevole « oscurantismo ». E tanto più lo è di crederlo sotto la tirannica pressione della implacabile « moda » scientifica. Tirannica, perché guai a resistervi! Saremo compatiti e scherniti come ignoranti dagli specialisti (che non si accorgono di essere anch'essi vittime della « moda »).

Matematizzazione della realtà

Le osservazioni che vado esponendo non mirano direttamente alla critica della fisica teorica moderna in se stessa e soprattutto della Relatività (la critica per questa l'ho fatta, per es., in *Studi Cattolici,* n. 236. 237. 241. 249), ma vogliono solo puntualizzare alcuni particolari addentellati « oscurantisti » (pur dando alla fine una « conclusione » negativa sulla Relatività).

L'irruzione della matematica nella scienza fisica ha costituito indubbiamente un enorme progresso nello studio dei fenomeni naturali, precisandone gli aspetti *quantitativi.* Ma essa non deve sostituirsi alla realtà fisica, come sta avvvenendo. Un eminente fisico definì gli atomi (dice L. De Broglie, lamentandosi di « non saper più cosa sono ») « un sistema di equazioni » (*La méthode scientifique,* Québec, 1958). Soprattutto bisogna tenere ben presente il carattere « convenzionale », strumentale, prammatistico delle impostazioni matematiche che inglobano le formule della Relatività: il « prammatismo » della pura funzionalità matematica per *collegare* empiriche esperienze. Sicché le conferme delle esperienze provano la coerenza della applicazione matematica, non la realistica portata « ontologica » di quelle formule. L'illusione oscurantista sta nel dimenticare tale convenzionalità e si aggrava quando, per fare ad ogni costo quadrare i conti, vi si fanno rientrare nuove ipotetiche entità fisiche, nuove particelle (altro che i soli « protone » ed « elettroni »! Se ne contano a centinaia), talune destinate *anche teoricamente* a non essere mai rivelate dalla esperienza. Si pensi, per es., quanto alla convenzionalità prammatistica di queste strutture matematiche, in riferimento allo spazio quadridimensionale relativistico, il proposto « spazio-tempo » di Hermann Minkowski (1864-1909), in cui la variabile tempo, « t », figura col coefficiente immaginario « i » (radice di —1), che non ha senso reale. Continuamente si propongono correttivi artificiali. Il « Nobel » R. Ph. Feynman giunse a introdurre nel 1963 la particella « fantasma », cioè fittizia, aggiunta nella trattazione matematica di un modello fisico *soltanto durante il calcolo,* che scompare a calcolo terminato. Per spiegare gli scarti tra le pre-

visioni delle equazioni relativistiche e i controlli sperimentali si ipotizzano sempre nuove particelle (c'è una battuta di H. Arzeliès: « Una particella che ha un nome possiede già un principio di esistenza », *Centenario*, 1034) e l'eventuale conferma sperimentale di esse, nel quadro di tutto il modello teorico, è affermata in base a quelle stesse equazioni: circolo vizioso. Ed ecco anche le particelle « virtuali », affermate come effimere e non sperimentabili, negli scambi energetici tra elettroni (Gerard't Hooft: *Le scienze*, n. 144). Ed ecco lo spazio « quadridimensionale » (« spazio tempo ») che nasconderebbe invece « undici » dimensioni (D. Z. Freedman, P. van Nieuwenhuizen, *Le scienze*, n. 201). Senza dire del facile ibridismo teoretico per far tornare i conti, quando nel quadro di una trattazione quantistica e relativistica, a un certo punto si reintroducono interazioni di classica fisica newtoniana.

In un modo o nell'altro dunque « modelli » e strutture « matematiche » convenzionali e strumentali, presentati come intima espressione della verità « ontologica ». Oscurantismo.

Extrapolazioni arbitrarie

La meccanica « quantistica », sopra ricordata, è presentata come rivelatrice sorprendente della vera natura dell'« energia », la quale dunque, in radicale contrasto con la concezione classica, avrebbe anch'essa, similmente alla materia, struttura *corpuscolare*. E siamo davanti a un altro inganno oscurantista. In realtà la famosa e geniale costante « *h* », il « *quantum* » di Planck, non è che un coefficiente correttivo, per far quadrare i conti nei fenomeni sperimentali di interazione « materia-radiazioni ». L'« energia radiante » viene così presentata « convenzionalmente » « come se » fosse corpuscolare, non « come è » realmente. Tanto è vero che per altri fenomeni essa viene nuovamente presentata come ondulatoria. Siamo cioè ancora davanti alla « convenzionalità » strumentale matematica, fatta arbitrariamente passare per « ontologica » realtà. E l'« oscurantismo » si aggrava quando, col tono di chi la sa ben più lunga dei non competenti, si rivendica, nell'« ontologico » « come è » la coesistenza dei due stati « corpuscolare » e « ondulatorio ». Niente da obiettare se si trattasse del « come se ». Ma se si pretende di riferirsi davvero al « come è », non si avalli l'affermazione di tale contemporaneità come un più alto sapere! Si avrebbe invece l'umiliante « oscurantismo » di non accorgersi che si

tratta semplicemente di una impossibile contraddizione. Né il ripiego di esprimere l'ondularietà come « pacchetti di onde », per avvicinarla così alla corpuscolarità, diminuirebbe minimamente la contraddizione.

L'« oscurantismo » tuttavia sta soprattutto nella extrapolazione della « corpuscolarità » a *tutta l'energia,* di qualunque natura. Sarebbe doppia arbitraria extrapolazione: dal mondo microscopico al macroscopico e dall'energia raggiante a ogni altra. Basta pensare invece all'energia « cinetica » nel mondo macroscopico per constatare sperimentalmente che essa è quantitativamente « continua » (un proiettile più o meno veloce, ecc.).

Ma l'arbitraria extrapolazione della « corpuscolarità » della materia è andata anche al di là, cioè, secondo qualche illustre fisico, al colmo di attribuirla perfino al *tempo* (e quindi alla velocità macroscopica), che sarebbe discontinuamente diviso in « crononi » (Piero Caldirola, *Centenario,* 835). Cosa distanzierebbe allora un « cronone » dall'altro? Ricomparirebbe il tempo continuo!

Il superamento della intuizione

Già nei punti precedenti sono comparsi arbitrari superamenti di intuizione. Essi si ritrovano largamente in tutta la fisica moderna, specialmente einsteiniana. E costituiscono il più generale e dannoso aspetto di « oscurantismo » perché infirmano il potere conoscitivo umano. Non si parla infatti di abbandono solo « convenzionale » (per utili sintesi e impostazioni di calcolo) di intuizioni fondamentali. Si parla invece (così, in particolare Einstein) di superamento, sul piano della realtà « ontologica » di vecchie e miopi concezioni che sarebbero tradizionalmente tramandate per sola forza di abitudine. E si otterrebbe così un approfondimento della vera conoscenza fisica.

Con ciò si dimentica quali intuizioni sono in gioco nello studio dei corpi. Ogni « superamento », ossia « approfondimento » della conoscenza fisica, deve fare fulcro sulle qualità « basilari » della realtà corporea che sono l'*estensione* spaziale e il movimento, segnato dal *tempo.* Essendo qualità « basilari » ossia « primarie » non possono risolversi in altre anteriori e i loro concetti e non possono attingersi che per intuizione. Per la conoscenza delle interazioni corporee è a sua volta basilare

il principio di « causalità », anch'esso logicamente intuitivo. Non si tratta dunque di intuizioni passivamente abitudinarie, ma attivamente condizionatrici della obiettiva conoscenza. Il che è confermato dalla contraddizione dei pretesi « superatori ». Non si accorgono che le nuove concezioni proposte non hanno senso se non in base alle tradizionali, che vengono quindi presupposte e riaffermate proprio nel preteso superamento. Non posso qui che brevemente accennare a qualche punto.

Spazio secondo la « Relatività » - Il « raccorciamento » relativistico delle lunghezze ha senso soltanto nel confronto e sullo sfondo della estensione immutata, nel quadro della classica intuizione spaziale. La « geometrizzazione » della fisica che scarica nello spazio le variazioni metriche dei corpi (spazio curvo, ecc.) non è che la congiunzione « convenzionale » delle due intuizioni, della astratta, pura « estensività » dello spazio e della concretezza « metrica » dei corpi, intuizioni classiche quindi che restano appieno. Spazio non euclideo: anziché superamento del quinto postulato di Euclide (per un punto una sola parallela a una retta), tacciato di arbitrarietà, non v'è che la banale incomprensione di un postulato che non si può « dimostrare » semplicemente perché « definisce » l'ente geometrico di cui si vuol parlare (chi dice: « linea retta », la definisce: Poincaré).

Tempo relativistico - Non ha senso se non nel confronto con la perdurante intuizione del suo flusso omogeneo (nel cui quadro acquistano, a loro volta, significato sperimentale le diversità cinetiche dei corpi). « Simultaneità ». La sua nuova formula non poté essere ricercata che nella supposta intuizione del suo significato classico.

Materia ed energia - La loro reciproca convertibilità e quindi sostanziale identificazione (fino a parlare nella massa in quiete di « energia intrinseca » e considerarle come aspetti diversi di una stessa entità) è un caso clamoroso di oscurantista extrapolazione dottrinale. Si è così oscurata, contro la più elementare e sperimentale evidenza, la distinzione tra « oggetto » e sua « attività », distinzione che esperimentiamo in noi stessi: tra il nostro « io » e la nostra « attività ». A prescindere dalle « convenzionali » formule relativistiche, tale distinzione fondamentale è provata dall'energia cinetica. Una cosa è quel proiettile, un'altra la « forza viva » impressagli. Qualunque sia l'accrescimento della cosiddetta « massa relativistica », la distinzione essenziale rimane.

Casualità nascosta nella statistica probabilistica - Come superamento della abitudinaria intuizione viene presentato anche il « principio d'indeterminazione » di Heisenberg. Sfumerebbe la concretezza dell'oggetto corpuscolare e del suo stato locale ed energetico. A loro volta sfumerebbero le concrete inter-relazioni di « causa » ed « effetto », dissolte nella « probabilità » statistica. Si tratta, in realtà, di una oscurantistica confusione tra il piano della conoscenza e il piano della realtà. L'indeterminatezza conoscitiva, d'altra parte, non ha senso che rispetto alla obiettivamente determinata realtà, supposta esistente.

Conclusione sulla « Relatività »: è « ontologicamente » falsa

Questa « ontologica » falsità, che ora vado a puntualizzare, non esclude una possibile utilità sul piano « convenzionale » e matematico. Ma nascondere, come si fa di solito, questa negativa valutazione « ontologica » è grave oscurantismo. E si tratta di falsità « ontologica » assolutamente certa. Perché è assolutamente falso il suo fondamento che è la presunta « costante velocità della luce nel vuoto ». Ecco Einstein, nel suo approfondito ripensamento del 1916 (in: *Cinquant'anni di Relatività*, Firenze, 1955): « La teoria della relatività ristretta si differenzia dalla meccanica classica non a causa del postulato della relatività, ma a motivo del postulato secondo cui è *costante la velocità della luce nel vuoto*. Da quest'ultimo postulato, oltre che dal postulato della relatività ristretta, seguono, nel modo ben noto, la relazione di simultaneità, la trasformazione di Lorentz e le leggi connesse sul comportamento dei corpi rigidi e degli orologi in movimento » (p. 510).

Ma cosa intende Einstein per « costante velocità della luce »? L'ambiguità su questo punto (per cui tutti pensano a una velocità obiettiva, sperimentabile, mentre è soggettiva e arbitraria, come farò vedere) è grave manchevolezza di rigore scientifico. Nel senso inteso da Einstein è facilissimo vedere che tale presunta « costanza » è falsa. E crollando così il fondamento della Relatività crolla il valore « ontologico » di essa.

Verso la fine del secolo scorso, il «Nobel» A. A. Michelson (1852-1931) tentò ripetutamente (insieme anche a E. W. Morley) di rilevare con un sensibilissimo interferometro di sua costruzione, il movimento della terra rispetto al supposto etere in quiete. Egli presumeva logicamente che la velocità di un

raggio luminoso affidato all'etere, nella direzione del movimento di rivoluzione della terra (circa 30 km./s.), dovesse risultare, *rispetto all'apparecchio emittente* (che, legato alla terra in moto, inseguiva il raggio affidato all'etere), minore della velocità di un raggio emesso in direzione perpendicolare al movimento terrestre, giacché quest'ultima (sempre relativamente all'apparecchio) non veniva diminuita dal movimento terrestre stesso. Ma non risultò invece nessuna differenza. Einstein affermò di sembrargli di ricordare che quando enunciò il suo postulato di base della Relatività ristretta non conosceva l'esperienza di Michelson (il che rende anche più grave, sul piano sperimentale, l'arbitrarietà di esso); ma certo non si può supporre che non vi vedesse in seguito una conferma della sua teoria. Si proposero varie spiegazioni del mancato rilevamento delle diverse velocità nelle esperienze di Michelson. Ma, a prescindere da tali spiegazioni (che qui non interessano), sta il fatto che una risultanza sperimentale inaspettata e clamorosa evidenziò una invarianza della velocità della luce. Il fondamentale postulato della Relatività non potrebbe perciò costituire una omogenea extrapolazione generalizzatrice (anche se non necessaria, almeno ammissibile) di tale costanza, così da avere in essa un suo diretto fondamento sperimentale? (Questo a prescindere dal filone creativo di Einstein che partì invece dalla preoccupazione di rendere matematicamente invarianti le equazioni di Maxwell, già integrate da Lorentz. Ma obiettivamente questo confronto e interrogativo restano appieno).

Tutt'altro. Si tocca qui il grande equivoco. Il postulato relativistico è invece essenzialmente di tutt'altra specie ed è: quanto all'esperienza diretta, totalmente arbitrario e, quanto alla realtà « ontologica », assolutamente ed evidentemente falso. Nella esperienza di Michelson, qualunque siano le interpretazioni delle sue risultanze, tutta la fenomenologia relativa alla velocità della luce è « oggettivamente » correlata alle mutue relazioni tra ipotetico etere, terra in movimento ed emittente *fissa a terra.* Il postulato relativistico corrisponde invece a una generalizzazione di quella sperimentata invarianza in un quadro *assolutamente eterogeneo* a tali correlazioni « obiettive ». Esso estende la costanza anche e soprattutto relativamente a qualsiasi *osservatore in movimento (traslatorio uniforme), rispetto all'apparecchio emittente,* cioè relativamente a qualsiasi osservatore che si avvicini o si allontani da esso. Viene introdotto così arbitrariamente un elemento « soggettivo » totalmente estraneo alla fenomenologia sperimentale di Michelson. E si è caduti nella evidente falsità. A parte infatti la non valutabilità

pratica delle piccole differenze, è chiaro che se un osservatore si muove verso la emittente incontrerà la luce in anticipo e se invece si allontana da essa sarà raggiunto in ritardo. Qui non si tratta di superamento o meno di « vecchie intuizioni », relativamente o alla luce o al movimento, ma di un confronto tra le due entità omogenee: le velocità della luce e dell'osservatore, tra le quali qualsiasi livello di « intuizione » saprà sempre valutare le risultanze. A meno che si pretenda di cambiare le « intuizioni » di somma aritmetica e di sottrazione.

Il fondamento « ontologico » della Relatività si dissolve quindi nell'evidente assurdo. E col suo fondamento crolla « ontologicamente » la Relatività stessa (qualunque sia la sua eventuale utilità come sintesi convenzionale e artificio matematico). Eppure è ancora quasi universalmente presentata come superiore conquista del pensiero: del pensiero del superuomo Einstein (di cui hanno perfino voluto analizzare anatomicamente le... meravigliose strutture delle cellule cerebrali!).

Il che dà la misura della forza suggestiva della « moda » scientifica che riesce a nascondere l'« oscurantismo » di un così grande ed evidente errore.

PIER CARLO LANDUCCI

STATUTO EPISTEMOLOGICO DELLA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA

nel pensiero del Card. G. Siri

Riflessioni sul volume: « LA STRADA PASSA PER CRISTO, I, *Lettere Pastorali e Conferenze sulla questione sociale* » del Card. Giuseppe Siri (Giardini Editori, Pisa 1983 pp. 406).

1. *Introduzione*

Sono molto onorato per l'invito che mi è stato rivolto per illustrare il pensiero sociale del grande Porporato. Il mio concittadino, il prof. Gino Barbieri, ha già offerto un breve ma brillante schizzo introduttivo nella prefazione al volume stesso, sicché sin dal primo momento e nell'impatto con le dense e svariate tematiche del volume fui martellato da un dubbio: di che cosa parlare su temi così complessi e talora miscellanei? Due difficoltà mi parvero quasi insuperabili:

a) il lasso di tempo entro cui si muovono le 32 conferenze o articoli dell'Arcivescovo di Genova: si tratta di un periodo di 33 anni dal 1949 al 1982. Questo decorso temporale comporta ovviamente da parte dell'Autore adattamenti, variazioni di temi, nuove diagnosi e infine una certa evoluzione del suo pensiero. Di qui la questione se sia possibile ricostruire in poche parole, come saranno le mie, l'unità o almeno il filo conduttore che vincola gli scritti di questo volume, il terzo della serie in corso di pubblicazione;

b) la seconda difficoltà proviene dall'indole diversa, dalla diversa estensione e dai diversi destinatari delle 32 conferenze; si pensi soltanto che esse non furono pronunciate solo a Genova, ma anche in altre città d'Italia e persino a Lucerna in Svizzera, a Quebec, a Nuova York. È vero che il curatore del volume ha

distribuito l'ampio materiale in tre sezioni: a) tre lettere pastorali; b) 12 prolusioni tenute nei Congressi Nazionali della Unione Cattolica Imprenditori Dirigenti (UCID); c) 16 conferenze « sociologiche » di vario argomento, scaglionate nella terza parte del volume secondo una gamma variopinta di tematiche: dalla morale del lavoro alla logica del bene comune, dalla tecnica e morale alla politica, dalla responsabilità morale della scienza di fronte ai problemi sociali alla teologia del lavoro, ecc.; ma proprio da questa varietà sorge ancora più imperioso l'interrogativo sulla possibilità di una sintesi.

Penso tuttavia che ad ovviare a queste difficoltà si offrano due fondamentali certezze: l'intrepido e fermo carattere del Porporato che, come è agevole riscontrare nel volume, non deflette dai principi della sana dottrina cattolica dell'ordine sociale; in secondo luogo una consolidata dottrina cattolica del sociale che offre alcune categorie scientifiche che permettono di cogliere entro un quadro rigoroso la tipologia di qualsiasi insegnamento in questa materia: mi riferisco all'epistemologia delle scienze sociali cristiane che permettono di definire lo statuto scientifico di un determinato insegnamento. Sono queste due ragioni, una soggettiva e una oggettiva, che mi consentono di fissare così il tema di questa mia relazione, e che intitolo: *lo statuto epistemologico della dottrina sociale cristiana nel pensiero dell'Eminentissimo Card. Giuseppe Siri.*

2. *I termini del problema*

Inizio subito osservando che, secondo una diffusa teoria epistemologica delle scienze sociali, lo scienziato può scrutare il fenomeno socio-economico secondo tre gradini ascendenti: l'infimo è occupato dalla *semplice descrizione* sia costatativa del presente sia evocativa della storia; si tratta del livello puramente fenomenologico che comprende anche le rilevazioni sociologiche in senso stretto e le stesse previsioni del futuro, basate sulle statistiche e il dinamismo sociale. Il secondo gradino è occupato dalle *scienze del sociale,* ossia da quei sistemi del sapere della realtà della società che ne studiano la natura, le strutture, i dinamismi essenziali ecc. Esse comprendono a ventaglio scienze normative (come la morale e il diritto), le funzioni strutturali (come la politica e l'organizzazione sociale), la visione in profondità del fatto sociale (come la psicologia, ecc.). Infine, si dà il terzo gradino che si potrebbe chiamare

prescrittivo, che comprende l'*arte del dirigere la società* secondo programmazioni e principi assunti dalle scienze sociali.

Questo schema si può applicare solo parzialmente alla dottrina sociale cristiana a motivo della eterogeneità che intercorre tra la società civile e la Chiesa. Lo conferma il fatto che mentre il primo gradino delle scienze sociologiche assume oggi un ruolo primario nello studio delle realtà sociali, la dottrina sociale della Chiesa non sempre tiene conto delle situazioni presenti e delle cause storiche che le hanno determinate, ma si prefigge piuttosto di guardare al futuro con fiducia e facendo perno sul valore fondamentale della morale evangelica. Ancora: mentre al terzo gradino, le scienze prescrittive della società civile trovano la loro massima espressione nella politica, la dottrina sociale cristiana subordina la politica alla morale.

Bastino questi pochi cenni per fissare anzitutto nel volume del Cardinale Siri una parte descrittiva, ma poco consistente, là dove egli prima di suggerire i rimedi morali per storture o crisi sociali, si sofferma brevemente a presentare il quadro nella sua realtà presente, e traccia le origini storiche di certi errori e situazioni. Ad es., nella conferenza del 1967 tenuta ad Assisi nel *XII Congresso Nazionale dell'UCID* (pp. 218 segg.), si pone il quesito: « Su che cosa si costruisce un messaggio del futuro? »; e risponde: « Un punto di partenza è la rilevazione possibilmente esatta della situazione attuale: il futuro è anche figlio del presente; dai lineamenti di questo è lecito indovinare qualche incremento di quello » (*ib*). La diagnosi del presente, a suo avviso, non è facile, poiché noi conosciamo i fatti umani solo in superficie. Inoltre, egli denuncia un pericolo per la diagnosi del sociale, derivante dalle scienze sociologiche, le quali tengono presenti i fenomeni di superficie come i fattori tecnologici o economici, dimenticando la complessa realtà dell'uomo. Di qui il facile relativismo delle scienze sociologiche (*ib.*). « Un altro punto di partenza per capire il messaggio del futuro — dichiara il Porporato — è la lettura dell'esperienza e della storia (p. 219), sempre tenendo conto che il margine tra le cose che cambiano e che non cambiano, è assai ampio » (*ib.* p. 220).

Pensieri analoghi si rintracciano nel discorso tenuto a Lucerna il 4 giugno 1959, al *Congresso Mondiale dell'UNIAPAC*, ove, trattando della pace nell'azienda, nella società e nelle nazioni, esortava tra l'altro i partecipanti « ad una grande apertura sulle cose di questo mondo », ossia agli avvenimenti che affiorano sotto le categorie dell'economia e della politica, ma

scaturiscono da una origine più remota, la storia; mentre questa a sua volta rinvia alla fonte primaria del sociale, che è la morale (p. 241).

Anche nel discorso o conferenza tenuta a Milano il 3 maggio 1960 nella sede dell'*Angelicum* sul tema « Tecnica e morale », egli premette una serie concisa di riflessioni sulla tecnica, non solo nella sua valenza di uso di energie materiali per l'agio e a strumento dell'uomo, ma anche nella sua imponente e crescente potenza nello sviluppo economico e sociale (p. 276).

Nel 1976 emanava per la diocesi di Genova un importante documento sulla politica (pp. 339-357), in cui la descrizione delle situazioni della civiltà si fa drammatica. Egli afferma che il mondo intero attraversa una grave crisi. E prosegue: « La crisi, per tutto il mondo (siamo nel campo politico), sta nella proposizione del marxismo come soluzione globale di tutti i mali e nell'aver dialetticamente creato nel capitalismo e nel neocapitalismo un oppositore (al marxismo) da battere spietatamente. Si tratta di veder chiaro in questa matassa arruffata in modo artificiale ed interessato » (p. 341). Nel prosieguo della sua esposizione, si sofferma con dettagliate analisi a definire il marxismo, il capitalismo (che viene non contrapposto per finzione dialettica, ma distinto), il dinamismo dei popoli, i partiti, il sindacato, la burocrazia, l'informazione, il popolo italiano, ecc. È interessante costatare che in questa esposizione non affiora nessun elemento che non si attenga strettamente alla nuda esposizione dei fatti e della storia. Perciò una sola volta in questo volume compare la significativa espressione tecnica: « radiografia » (p. 346) come momento iniziale, ma non assoluto, della dottrina sociale della Chiesa. Vorrei concludere questo primo capitolo o abbozzo della fenomenologia sociale del card. Siri con tre osservazioni:

a) essa compare prima della enciclica *Pacem in terris*, che fu salutata da molti studiosi come una svolta nell'insegnamento pontificio per il grande uso preliminare che si fa dell'analisi del sociale;

b) la « radiografia » o diagnosi del sociale occupa un posto assai limitato e subordinato negli scritti del Porporato;

c) essa non costituisce una fonte assoluta di conoscenza, ma è subordinata ad un sapere più alto anche se più arduo, la esplorazione della vita morale sia dei singoli sia della società.

3. *La dottrina sociale cristiana e la sua dipendenza dal Vangelo*

La diagnosi del sociale, secondo il Card. Siri, non assume un ruolo decisivo per la costruzione di una dottrina cristiana del sociale; siamo dunque al polo opposto della cosiddetta « teologia della liberazione» (cfr. CLOVIS BOFF, *Teologia de lo Politico*, Salamanca, 1980) che, secondo i postulati dell'ermeneutica gadameriana, identifica la diagnosi con la stessa realtà. Una corretta gnoseologia del sociale invece, come è la dottrina sociale proposta dal Card. Siri, colloca al di sopra del fatto descrittivo il sapere critico del sociale. Mentre la diagnosi è costatativa, la scienza è conoscitiva in senso eziologico; ancora, la diagnosi vale per il momento in cui si effettua; la scienza vale per sempre poiché attinge l'immutabile natura dell'uomo ed è sovrastata dall'insegnamento evangelico sociale.

Ora storicamente le discipline e i saperi del sociale nell'ambito della cultura cristiana sono distribuiti in quattro gradini discendenti, rispetto al vertice della Rivelazione:

a) insegnamento o concezione biblica sociale;

b) dottrina sociale della Chiesa o magistero sociale cattolico;

c) teologia del sociale;

d) filosofia del sociale.

L'insegnamento o concezione biblica del sociale è costituito da quei pochi principi dell'Antico e soprattutto del Nuovo Testamento che riguardano la convivenza umana nella famiglia, nei gruppi sociali, nella società e nello Stato. Si tratta ovviamente non già di un sistema organico ma di alcune indicazioni, fecondissime ma disarticolate e sparse qua e là nei testi sacri e pertanto bisognose dell'opera dei biblisti, ma soprattutto della spiegazione della Tradizione della Chiesa.

La dottrina sociale della Chiesa o magistero sociale della gerarchia cattolica è l'insieme di principi etico-giuridici che o vengono proposti autorevolmente come si trovano nel testo sacro, o come deduzioni logiche da esso, o anche come assunzioni di principi del diritto naturale, avvalorate dall'autorevolezza dei maestri della Chiesa. La dottrina sociale della Chiesa, come è elaborata dal Magistero Pontificio e gerarchico, può essere anche infallibile (come ha affermato il Concilio Vat. II); ma essa non è un sistema organico e completo di dottrina del reale; lo si desume anche dal fatto che si esprime in pronun-

ciamenti fatti in momenti particolari e per questioni singole, particolari.

In terzo luogo esiste *La teologia del sociale*, che è il sistema del sociale che i teologi come persone private costruiscono sulla base dell'insegnamento evangelico, talora anche del magistero, e anche sulla base di altre discipline ausiliari come la storia, l'economia, la psicologia, la sociologia, ecc. È ovvio che la teologia del sociale non possiede nella Chiesa un valore ufficiale, e in tanto si impone per quanto criticamente dimostra.

Di grado inferiore e più indipendente è *La filosofia cristiana del sociale*, che assume dal diritto naturale e dal diritto positivo le linee maestre per la costruzione del sistema filosofico sulla società. Essa si chiama cristiana non tanto per la fede di colui che la insegna, quanto piuttosto per l'assunzione estrinseca di alcuni insegnamenti evangelici o principi del magistero ecclesiastico come postulati filosofici o razionali. Essa pertanto è più ampia in estensione della teologia, ma meno cogente per comprensione nell'ambito della Fede.

Da queste premesse si può partire per una disamina dell'insegnamento del Card. Siri, come risulta dal citato volume.

Anzitutto è facile accorgersi che il Porporato assume diversi ruoli nei 32 saggi citati: quello di Arcivescovo e pertanto come maestro di dottrina sociale cristiana, in comunione con la Tradizione cattolica, ma senza mai riferirsi ai documenti del Concilio Vaticano II; in altri saggi invece egli assume la parte del teologo o anche del filosofo cristiano, secondo le opportunità.

4. *La dottrina sociale cristiana secondo il Card. Siri*

Quanto al primo ruolo il Porporato usa indistintamente la espressione « sacra dottrina » (p. 371) e « dottrina sociale cristiana » (*passim*) o anche « Teologia », in cui da una parte si possono indicare i principi dell'insegnamento sacro o biblico (da cui l'espressione « sacra dottrina ») e le deduzioni della S. Gerarchia (da cui l'uso della voce « Teologia » in senso lato). Ad es. a p. 44 egli afferma recisamente: « Da Cristo i principi; dagli altri, le tecniche »: ossia i dati biblici possono essere tradotti in formule concrete adatte alle nuove situazioni storiche.

Nel suo grande saggio iniziale *La strada passa per Cristo*,

Gesù è presentato come Maestro e il Vangelo come codice morale (p. 3). A p. 101 egli riafferma: « La Chiesa è l'unica custode infallibile del messaggio di Cristo ». Esiste perciò, per così dire, un doppio piano nella dottrina sociale della Chiesa: un piano superiore della Fede, e quello inferiore delle applicazioni o mediazioni. « Il patrimonio della dottrina sociale — afferma l'eminente Autore — è diverso da quello della Fede dalla quale la dottrina stessa trova principio e garanzia » (p. 75). Per il piano superiore, la dottrina sociale della Chiesa si può chiamare anche « dottrina della Fede » (p. 100); per il piano inferiore « la Chiesa non fa politica (egli dichiara altrove), ma essa può talvolta occuparsi di questioni inerenti a quell'ordine, in ragione dei contatti morali e dell'azione stessa del suo ministero » (p. 103). Esiste così (come egli si esprime plasticamente) « una logica del soprannaturale » (p. 6) che innalza tutti i valori umani fino alle soglie della Grazia e dell'ordine soprannaturale (p. 6), quando appunto l'ordine sociale umano viene illuminato dai principi della fede attraverso l'insegnamento della Chiesa.

Può sorprendere che il Card. Siri usi l'espressione « Teologia » per indicare la dottrina sociale; ma ciò non deve stupire se si tiene presente che nella Chiesa, per antica tradizione, il teologo ossia il Vescovo è il maestro ufficiale della Fede. In tal senso leggiamo le seguenti espressioni: « Nessuna ideologia è lontanamente confrontabile con quanto la Teologia insegna sulla nobiltà del lavoro » (p. 369); oppure: « Gran parte della Teologia del lavoro è commento all'umile casa di Nazareth » (p. 369) Sempre nella grande conferenza genovese su *La Teologia del lavoro* egli ribadisce: « Non occorre io dica le fonti alle quali attinge la Teologia: la Bibbia, e la divina tradizione; l'una e l'altra illuminate, sviluppate, dall'implicito all'esplicito, dal virtuale contenuto alle logiche conclusioni spiegate dal magistero ecclesiastico. Questo, a determinate condizioni, è garantito da Cristo » (p. 366).

Esiste anche un'altra ragione per cui la dottrina sociale è chiamata talora « Teologia »: il fatto che la teologia rappresenta una tradizione della Chiesa, che viene assunta dallo stesso Magistero ufficiale. Leggiamo nella conferenza all'UCID torinese, in data 15 maggio 1965, questa interessante dichiarazione: « La sociologia cristiana è dinamica non nel senso [...] di mutare i sommi principi relativi all'uomo, ma nel senso di avere la piena capacità di muoversi, per adattare le sue conclusioni alle esigenze supervenienti del vivere associato. Potrei dimostrare

questo in via teorica, e cioè con lo studio comparato della teologia morale tradizionale con le successive grandi encicliche sociali *Rerum Novarum, Quadragesimo Anno, Mater et Magistra,* nonché con gli altri insigni documenti pontifici. Ma non sono qui a fare studi comparati, sono qui ad esporre un obiettivo esame della verità sociologica cristiana in se stessa» (p. 307).

Negli scritti del Cardinale compare un altro vocabolo equivalente per indicare la dottrina sociale cristiana: quello di «sociologia cristiana» (*passim,* come ad es. a p. 60, 70, 307). Nessuno dovrebbe meravigliarsi di questo vocabolo che discende dalla tradizione dei grandi maestri cattolici del secolo scorso come Toniolo, Sturzo ecc. Oggi però, con l'enorme progresso, per non dire gonfiatura, della sociologia come scienza statistica e approssimativa del sociale (che si avvale di demoscopia, statistiche sul campo, diagnosi dei comportamenti di massa e di opinioni pubbliche) l'espressione potrebbe creare qualche confusione in ambienti laici.

Ma questa non è l'unica difficoltà: si tratta in fondo di terminologia. Vi è dell'altro. Esistono due attacchi contro di essa: uno che muove dal campo laicista, e l'altro dal campo cattolico. Dal campo laicista si fa osservare che la dottrina sociale è fatta di principi belli in sé, ma inutili a causa della loro astrattezza con cui vengono enunciati. Essa è un'utopia per una società individualista o marxista. Risponde il Cardinale: «il cardine della sociologia cristiana» è costituito dalle proprietà e dalle conseguenze dei principi evangelici sulla persona umana: come sono la libertà naturale, il diritto di proprietà, di associazione, l'esenzione da violenza, la superiorità dell'uomo sulle cose, la subordinazione dei valori terrestri a quelli morali e spirituali ecc. (p. 60). Chi può ritenere astratti siffatti principi? Ancora i laicisti accusano la dottrina sociale di essere lenta. Risponde il Porporato ricordando che il progresso, per essere tale, deve essere umano e cioè naturale e non violento; senza il rispetto di questa legge, facilmente le pretese o decantate riforme o rivoluzioni, finiscono nelle follie proletarie, nelle avventure brutali, nell'istinto e nella degenerazione (p. 73).

5. *Il problema della esistenza della dottrina sociale*

Una difficoltà contro la dottrina sociale della Chiesa proviene oggi da alcuni circoli cattolici che il Porporato mai menziona, ma che si intravedono dietro il movimento dell'argomen-

tazione. È noto che durante la celebrazione del Concilio un gruppo di periti mosse all'assalto della dottrina sociale della Chiesa; P. Chenu, domenicano ne fu l'alfiere più tenace (*La dottrina sociale della Chiesa, Origine e sviluppo 1891-1971,* trad. ital. Brescia, 1977). Egli aveva insistito perché dalla Costituzione *Gaudium et Spes,* in fase di elaborazione, fosse eliminata l'espressione *doctrina socialis,* per timore che fosse intesa come ideologia ossia una strategia del conservatorismo. Così anche René Coste (*La Chiesa e la vita economica,* trad. ital. Assisi, 1972) proponeva che si accantonasse la sonante e solenne espressione « dottrina sociale » per ripiegare su quella meno impegnativa di « insegnamento etico-evangelico ». E così lo studioso Joseph Joblin ed altri. Debbo aggiungere che un'autorevole rivista cattolica italiana nel 1972 pubblicava un articolo in cui si dichiarava che la dottrina sociale della Chiesa per i nuovi tempi, se ancora ha un significato, andrebbe intesa come un indirizzo della gerarchia, lasciato peraltro alla interpretazione dei gruppi cattolici, evitando il ricorso al diritto naturale e ponendo maggiore attenzione ai segni dei tempi. In parole semplici, si veniva a decretare la fine della « dottrina sociale della Chiesa » (DARIO COMPOSTA: *La dottrina sociale della Chiesa nell'ultimo quinquennio e sua ripresa,* in « Seminari e Teologia », IV, 15, 1979, pp. 26-60).

Si comprende la successiva reazione di P. Chenu quando si accorse che la Costituzione *Gaudium et Spes,* nella redazione definitiva, recava per ben tre volte l'espressione *doctrina socialis Ecclesiae*; e si comprende il disagio di noti studiosi che ne avevano imprudentemente condiviso l'idea. Ma poi venne Giovanni Paolo II che a Puebla nel 1980 e successivamente nell'enciclica *Laborem exercens* richiamò con vigore la validità della dottrina sociale della Chiesa e la necessità degli studiosi cattolici di impegnarsi a studiarla e ad applicarla secondo gli indirizzi del Magistero.

Ho ricordato tutto ciò perché si sappiano leggere con occhio intelligente certi passi del volume che sto presentando; ad es., a p. 307, sotto il titolo *La dinamica della sociologia cristiana,* si legge questo interrogativo: « Esiste una tipica sociologia cristiana? ». Si tenga presente che la conferenza fu tenuta a Torino nel maggio 1965 quando, dietro le quinte del Concilio e prima della sua conclusione, i vari Chenu, Malaranche, Coste ... brigavano per sopprimerla dagli atti ufficiali. Perciò noi comprendiamo l'energica presa di posizione del Porporato quando, rispondendo al quesito, dichiara: « Esiste una sociologia tipica-

mente cristiana, ed esiste perché ha caratteri specifici e nell'insieme unici » (p. 308). È interessante, a questo punto, seguire l'argomentazione o prova dell'esistenza che si compone di due parti: dell'elenco di otto principi ricavati dal testo sacro, e della deduzione di cinque conseguenze riguardanti la dottrina sociale cristiana. Gli otto principi sono:

1) coesistenza e solidarietà degli uomini, fondata sulla comunione dei Santi;

2) obbligazione della coscienza davanti a Dio, come principio che fonda tutte le norme sociali;

3) libertà di coscienza, da cui deriva la capacità della persona a costituire libere associazioni e creare l'unità politica dello Stato;

4) il soggetto dell'economia è la persona umana e non le cose; pertanto, essere soggetto significa essere fine;

5) lo Stato, o comunità politica, è complemento benefico delle persone, delle famiglie e delle altre associazioni intermedie;

6) prevalenza del bene comune sul bene privato e, pertanto, competenza dello Stato ad intervenire quando lo esiga il bene comune;

7) sublimazione dei rapporti umani nella carità;

8) salvaguardia e tutela della persona con tutti i suoi diritti, tra cui quello della proprietà privata.

Da questi otto principi derivano le note o caratteristiche della dottrina sociale cristiana:

a) ha un fondamento assoluto ed interiore;

b) essa non concede il diritto ma il fondamento al diritto stesso, attraverso la legge eterna divina;

c) stabilisce l'equilibrio tra la persona e la società;

d) la socialità, ossia il vivere in società, è una virtù;

e) tutti questi elementi sono dinamici, ossia promuovono il movimento della storia e il progresso sociale; infatti l'uomo nella creazione occupa il centro dell'universo per trasformarlo; inoltre la spiritualità dell'uomo fa sì che il mondo materiale

sia sottoposto al suo dominio e perciò alla sua trasformazione (p. 311); si aggiunga che la libertà umana è principio di invenzione di scelte ecc. (p. 312).

Conclude il Porporato la sua argomentazione con queste semplici parole: « Non è dunque senza ragione che si può parlare di sociologia cristiana » (p. 309). È evidente l'intenzione: si tratta di fornire una risposta rigorosa ai detrattori della dottrina sociale cristiana; essa non è un semplice « insegnamento cristiano » sottoposto all'alea delle opzioni o alle accomodanti interpretazioni dei gruppi cristiani: la dottrina sociale cristiana ha un suo movimento oggettivo che non dipende dall'arbitrio dei dotti o dei teologi; la sua « dinamica » (come egli spesso ribadisce) rientra nei piani della Provvidenza divina; spetta ai Pastori della Chiesa fornirne la retta interpretazione. Il nemico della dottrina sociale non si annida tra i detrattori, ma semmai nel letargo dei cattolici.

6. *Le proprietà della dottrina sociale della Chiesa*

Affermata l'esistenza della dottrina sociale della Chiesa, si può ora procedere a delinearne le caratteristiche o proprietà, come sono proposte dal Cardinale. Si tratta di una elencazione piuttosto empirica, raccolta qua e là, ma sufficiente per mostrarne l'efficacia pratica e la coerenza dottrinale.

Anzitutto, la dottrina sociale cristiana è originale (p. 59) in quanto è diversa da tutte le ideologie correnti (p. 33) e in quanto il suo punto focale è la morale (p. 34). In secondo luogo, essa ha come fonte ispiratrice i principi morali della Fede, come si evince da una lettura del Vangelo; ma altro è il dettato della Fede, che resta immobile, e altre sono le applicazioni e mediazioni alle mutevoli situazioni della storia; di qui il carattere dinamico della dottrina sociale della Chiesa (p. 75, 310, ecc.). Il Porporato non usa, a questo riguardo, l'aggettivo — oggi usato e abusato — « evolutivo »; no, la dottrina della Chiesa non è evolutiva nel senso hegeliano o storicistico della « Aufhebung », ma « dinamica », per indicare che i principi della Fede sono plurivalenti nelle applicazioni, ma anche « garanzia » (p. 75) dell'unità della sua dottrina sociale. In terzo luogo, il soggetto attivo di questa applicazione è esclusivamente la Sacra Gerarchia; la quale potrà, certo, in determinate situazioni limitarsi a semplici indirizzi provvisori, ad esortazioni pastorali; ma nulla

impedisce (come abbiamo detto) che il magistero della Chiesa si impegni infallibilmente anche in materia morale.

È ancora da osservare che il magistero non è tenuto a fare di ogni problema o questione sociale una discussione religiosa (p. 13); ciò non impedisce che esso attinga le norme morali anche nella natura « rivelatrice del pensiero di Dio » (p. 13), ossia che scruti ciò che Dio ha scritto nelle cose da lui create, per scoprirvi quella legge naturale che si rileva « dalla struttura e caratteristiche delle finalità stesse » (p. 13) delle cose.

Un'altra proprietà della dottrina sociale della Chiesa è — come si disse — il suo carattere dinamico, perché così ha voluto Gesù Cristo (p. 37). Altra proprietà è che essa non si presenta come il sistema onnicomprensivo di tutti i problemi, tale da averne una soluzione in anticipo per tutti. Pertanto essa, pur non possedendo una interna concatenazione logica piramidale, che scende dai vertici fino ai problemi più concreti, si vincola sempre al Vangelo e in particolare al mistero dell'Incarnazione (p. 59), da cui discende per altra via la legge della carità, della perfezione morale interna e dei consigli evangelici, come fascio vivificante e unificante (p. 35). I principi dunque sono « pochi » (p. 371), ma la loro virtualità è indefinita. Ad es., il dominio del mondo che Dio offre ad Adamo trova applicazione dottrinale nel diritto di proprietà; spetta poi alla dottrina sociale l'ulteriore discussione sul suo significato e sulla rimunerazione del lavoro (p. 367).

La storia stessa si incarica di confermare la verità della dottrina sociale della Chiesa; ad es. il marxismo ha introdotto il concetto scientifico di « classe ». Ma questo concetto è stato superato (se mai ne esistette una realtà corrispondente) dal progresso tecnologico che tende a livellare le distanze professionali (p. 20), a ricambiare i ruoli sociali e a sostituire alla lotta di classe la collaborazione delle « categorie sociali » (p. 5). La figliolanza di Dio, si è tradotta nel campo sociale come fraternità, la quale genera la collaborazione e la comunicazione del benessere (p. 10), e cioè la partecipazione ai profitti, la coesistenza nell'azienda, la sistemazione contrattuale, il regime tributario. La collaborazione ha così trasformato la vecchia azienda capitalistica (p. 37) in un'impresa formata da uomini più corresponsabili, secondo la giustizia distributiva più che commutativa o legale (p. 39).

Il Porporato ha affrontato non solo i problemi giuridici sociali dell'azienda, ma anche quelli del sindacato, della pol

tica dello Stato cui viene principalmente affidato l'impegno di sollevare la sorte dei poveri e dei diseredati (p. 18), senza che si sostituisca alla famiglia o ai corpi intermedi.

Non meno vivo è il dibattito sul marxismo e sull'errore di quei cattolici che aspettano la redenzione da siffatto sistema. « Il punto più vero da salvare è il fatto morale e non materiale » (p. 20) esclama il Porporato, sicché la formazione alla socialità non consiste nella predicazione della lotta di classe (che è quasi sempre copertura di egoismo, di orgoglio, di antisocialità (p. 24), ma nell'abolire le sperequazioni mediante lo spirito evangelico, che è severo verso i ricchi (*Mt* 6, 24), che è condanna dei servitori di mammona, che è invocazione fiduciosa del pane quotidiano (*Mt.* 16, 2), che è distacco dai beni materiali.

7. *Il carattere pastorale della dottrina sociale cristiana*

Per concludere questa carrellata sull'interessante e dotto volume del Porporato vorrei qui rilevarne l'alto valore pastorale. Ho affermato infatti sin dall'inizio che nel quadro epistemologico delle scienze sociali non solo vi è posto per una fenomenologia, per le scienze strettamente sociali, ma anche per la prassi, che in termini cristiani si chiama pastorale, che è l'arte di condurre le anime alla salvezza. Orbene, gran parte del volume del card. Siri è pastorale. Egli non solo è fenomenologo, maestro di dottrina sociale cristiana, filosofo cristiano del sociale, ma anche guida spirituale, direttore delle coscienze, orientatore del clero e dei fedeli nelle vie aspre e spesso conflittuali della socialità. Per questo egli spesso, in apertura dei suoi interventi, dichiara di parlare come sacerdote (p. 99), come Pastore, come ecclesiastico per formare le coscienze secondo i principi del Vangelo e la legge morale. Per questo egli raccomanda al suo clero di non partecipare agli scioperi (p. 122), di essere imparziale e fuori di ogni compromesso, di non parteggiare per nessuno (p. 121).

Le esortazioni al clero sono prudenti ma chiarissime: « Chi tra i pastori — egli scrive — parla sottovoce di Grazia fa un pessimo servizio alla vita sociale, poiché senza Grazia non c'è libertà interiore ed esteriore: senza Dio, la libertà e la legge sono nulla » (p. 44). Agli imprenditori egli raccomanda la formazione morale delle coscienze (p. 159), poiché la morale è la

base per la formazione dei soggetti dell'impresa (p. 156). Il Cardinale fiuta nell'aria il malefico influsso del secolarismo, e perciò lo colpisce con questa ironia: « La ricerca del "neutro" in fatto di spiritualità e di moralità, magari a scopo di proselitismo, anche solo l'ammissione del neutro sarebbe principio di rovina del movimento » [ACLI] (p. 87).

Un buon Pastore guarda anche in avanti e prevede il futuro: e così fa il nostro Autore quando scruta l'avvenire e dichiara: « Grandi mutamenti nell'ordinamento del mondo sono in vista (siamo nel 1960!), anche se non se ne scorgono ancora netti i contorni » (p. 102). Perciò ribadisce che qualunque cosa possa accadere, non cambieranno mai i principi supremi.

Uno dei compiti del Pastore è denunciare gli errori: di qui la sua energica condanna del marxismo, dell'agnosticismo, dell'illuminismo, padre del capitalismo, del freudismo che finanziano la stampa immorale e ammorbano il costume cristiano. Quanto alla « teologia della liberazione », egli con fine ironia dichiara che la pattuglia che insegue queste idee gli sembra uno spettacolo più ridicolo che pericoloso: una bandiera o un labaro senza eserciti e senza fede (p. 115); e ricorda che il disastro ecologico è uno scacco ai teologi della redenzione terrestre (p. 110).

La sua preoccupazione si fa acuta verso i disoccupati, e fa carico allo Stato, al Parlamento, ai sindacati, alla politica internazionale, all'ambiente morale per questo triste fenomeno della sua Genova (pp. 150-154).

Particolare impegno egli pone nell'analisi dell'impresa che vuole configurata come famiglia, non per forme obsolete di paternalismo, ma per il primato della giustizia, per la fedeltà ai contratti, per l'esercizio delle virtù, sociali e di relazione come la fraternità, la saggezza, il coraggio, la Fede in Dio. Il senso cristiano nell'azienda conduce il Porporato a fondare l'UCID assieme ad un gruppo di Imprenditori Milanesi nel 1947 (vedere un'interessante pagina autobiografica a p. 326-31); gli preme che le fabbriche abbiano il loro cappellano per elevare il tono psicologico e religioso dei lavoratori.

Un giudizio ironico e severo egli dà alla politica italiana dal 1960 al 1976: la « Secchia rapita » è una storia più gloriosa del famoso « centro-sinistra » predicato sempre come irreversibile (p. 356)!

Non si dica che il Cardinale ragioni per passione: è piuttosto impressionante la fine analisi psicologica del sociale; non vi è settore ove l'esortativo o l'imperativo non sia preceduto da un indicativo, ossia da diagnosi sobrie ma penetranti, accompagnate ora da arguzia, ora da ironia, ora da viva partecipazione alle vicende umane del nostro tempo. Sicché, se la imponente slanciata figura del Cardinale può talvolta ergersi simbolicamente in severità e imperio, è pur vero che l'arguzia ci richiama il detto latino *ridendo castigat mores.*

8. *Conclusione*

Sono lieto di concludere dilatando i miei pensieri su quanto sta accadendo nel mondo sociale cattolico italiano. Ho appreso dalla stampa che la CEI ha deciso la ripresa delle *Settimane Sociali*; è una notizia che certamente avrà fatto sussultare di gioia il Porporato, lui che per lunghi anni ne fu il Presidente e la vigorosa guida spirituale (cfr. DARIO COMPOSTA: *Servizio pastorale e servizio delle Settimane Sociali,* in «Renovatio», XVI, 1982, 3 pp. 365-382). Oso formulare l'augurio che quanti dovranno riorganizzare l'importante assise annuale dei cattolici italiani militanti nel campo sociale, si avvalgano del volume che ho presentato per sommi capi, e che soprattutto sappiano avvalersi dell'illuminata esperienza di lui che in questi ambiti è senz'altro uno dei più illustri maestri nella Chiesa Cattolica. Questo augurio si illumina di una notizia assai confortante: il prossimo quarto volume, già in corso di preparazione, recherà tutti gli interventi e prolusioni dell'Arcivescovo di Genova alle *Settimane Sociali,* nel periodo in cui egli ne fu il Presidente.

DARIO COMPOSTA

NOVUS ORDO MISSAE E FEDE CATTOLICA

(parte seconda)

Capitolo II

UN PROBLEMA DI INTERPRETAZIONE

Il problema è soprattutto ermeneutico. Stiamo infatti parlando delle critiche che si possono fare, e sono state fatte, ad un testo. È allora ovvio che i criteri di interpretazione dovranno rivestire un ruolo fondamentale.

I criteri ermeneutici dovranno essere quelli comuni, ma bisognerà anche tener conto delle peculiarità di un testo *liturgico* e di un testo che emana dal supremo magistero della Chiesa.

Nell'ambito dei criteri comuni rientra per esempio il principio base che « bisogna interpretare ciò che è confuso alla luce di ciò che è chiaro ». Poi che occorre tenere in debito conto il contesto *prossimo* (gli elementi di interpretazione presenti nell'immediata vicinanza: i passi paralleli dello stesso testo e le note) e quello *remoto* (soprattutto le interpretazioni esterne al testo che emanano da chi ne è formalmente l'autore: *interpretatio autentica*) (1).

Nell'abito di quelli peculiari, occorrerà tener conto del fatto che la funzione di un testo liturgico non è direttamente quella

---

(1) « Leges ecclesiasticae intelligendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum » (*Codex Iuris Canonici,* can. 17). Il nuovo Codice riprende il vecchio can. 18 del Pio-benedettino, estendendo semplicemente — come è nella natura delle cose — il contesto a tutto l'ambito delle leggi ecclesiastiche e non soltanto a quello del Codice.

di proporre la dottrina (non è né un catechismo, né un testo di teologia e neppure può essere una « definizione dogmatica », che è sempre atto del magistero formalmente insegnante) ma quella di regolamentare e guidare una *prassi* cultuale. La liturgia è soprattutto azione e solo secondariamente, riflessivamente e radicalmente dottrina.

Occorrerà poi tener conto *da chi* emana il testo. Nel caso esso è espressione della suprema autorità della Chiesa. Varrà allora il criterio « in dubio standum est pro auctoritate » che, se vale per ogni autorità, vale *a fortiori* per un'autorità divinamente assistita. Occorrerà tener conto che il magistero della Chiesa è strutturalmente « tradizionale ». Cioè rimanda, per sua propria natura, a ciò che ha già insegnato per gettare luce su ciò che sta insegnando. Occorrerà tener conto della sua *unità morale* che richiede di leggere un singolo pronunciamento nel contesto più ampio di tutto il suo insegnamento.

Anche Xavier da Silveira si rende conto dell'importanza dei criteri di interpretazione e vi dedica un intero capitolo. In particolare esamina il seguente argomento: « Vi sono nell'Institutio (edizione del 1969 e soprattutto edizione del 1970) certi passaggi che affermano i principi tradizionali su quei punti che alcuni pensano esservi esposti in modo insufficiente o sospetto.

Ora, i testi confusi devono essere interpretati con l'aiuto di testi più chiari, e quelli che sembrano eterodossi con l'aiuto di quelli che sono ortodossi.

Così, una volta che il documento è stato considerato nel suo insieme, non può essere giudicato come sospetto ».

« Questa obiezione sembra, a prima vista, così valida che vorremmo esaminarla qui con tutta la nostra attenzione, consacrandole un capitolo speciale » (2).

Rilevata l'importanza dell'obiezione, che punta il dito sul nocciolo del problema, l'autore si addentra in una risposta articolata che esamineremo nel dettaglio.

Innanzitutto fa un'osservazione di fatto: « l'affermazione tradizionale è in qualche modo (nel nostro testo) messa in se-

(2) ARNALDO XAVIER DA SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 43.

condo piano rispetto all'affermazione contraria » (3). Questo rilievo mi sembra già evidenziare una certa ambiguità di fondo. Esso infatti può significare due cose:

a. Accanto alla verità c'è l'errore e l'errore sta in primo piano.

b. La formulazione esplicita dei punti contestati dal protestantesimo è in una posizione di sottofondo rispetto a formulazioni — in sé non errate — ma non esplicitamente anti-protestantiche.

Quindi l'autore avanza tre risposte: una di carattere direttamente ermeneutico, una di ordine storico e una di ordine metafisico.

A. *Risposta fondamentale di ordine ermeneutico*

La regola invocata (ciò che è confuso deve essere interpretato alla luce di ciò che è chiaro) è vera, tuttavia essa non si applica sempre e comunque, ma conosce restrizioni nella sua applicazione. La regola può essere applicata solo se i passaggi sospetti o eterodossi appaiono raramente, come per errore.

Essa non ha più valore se i passaggi sono numerosi (ciò che si produce per errore è — di sua natura — fortuito e non frequente): allora bisogna ricorrere ad altre regole o criteri di interpretazione. Allorché questi passaggi confusi, sospetti e eterodossi, considerati nel loro insieme, formano un sistema di pensiero, la regola di interpretazione invocata non è più valida, ma si applica la regola inversa: è necessario chiedersi se non sono i testi ortodossi che devono essere interpretati alla luce dei passi confusi, sospetti e eterodossi.

Mi sembra, in definitiva, che, più che di una vera e propria eccezione alla regola, si tratti piuttosto di una sua applicazione a livello più approfondito. Una volta individuato il « sistema » soggiacente ai numerosi passi confusi, sospetti e eterodossi, allora sono essi, rispetto ai pochi chiari, a diventare veramente « chiari » e a costituire il punto di partenza per una corretta interpretazione.

(3) *Ibid.*, p. 44.

Rileviamo tuttavia come questo « ribaltamento » sia possibile solo nel caso in cui:

1. Ci si trovi di fronte a passi confusi, sospetti e *eterodossi.* Cioè quando il testo, oltre ad essere confuso, presenta anche qualche punto obiettivamente e inequivocabilmente erroneo.

2. Quando questi passi sono i più frequenti, mentre i passi ortodossi hanno l'aria di essere degli « obiter dicta ».

3. Quando questi passi costituiscono un « sistema ».

B. *Risposta sul piano della storia: il « modus operandi » degli eretici*

Tutti gli eretici, almeno fino alla rottura definitiva con la Chiesa cattolica, hanno cercato di dissimulare le loro vere intenzioni. Gli eretici poi hanno l'abitudine di ammettere — se necessario — principi apertamente contraddittori.

C. *Risposta che prende come punto di partenza la metafisica neo-modernista*

Non è solo per *tattica* che i modernisti accettano la contraddizione dottrinale, ma anche per *sistema.* Un esempio significativo lo troviamo nella riduzione fenomenologica del tomismo, che comporta una « messa fra parentesi » dell'oggettivismo tomistico.

Fin qui il nostro autore. Vengo ora alle mie osservazioni.

Niente da dire quanto alle risposte B e C. Anche la risposta A contiene una osservazione verissima. Rilevo soltanto come si tratta solo apparentemente di una eccezione alla regola: in realtà l'interpretazione globale dei passi confusi, sospetti e eterodossi, conferisce loro una nuova chiarezza (accresciuta dal fatto che si trovano in primo piano) e consentono un'applicazione più approfondita della stessa regola.

Tuttavia questo procedimento, in sé validissimo, esige delle condizioni ben precise:

a. Che vi siano nel testo singoli passaggi che manifestino per se stessi esplicita opposizione alla dottrina cattolica. Passaggi cioè chiaramente erronei.

b. Oppure che i singoli passi che possono avere un senso ortodosso, costituiscano inequivocabilmente un sistema, in modo tale da rivelarsi, alla luce del contesto, come solo materialmente interpretabili *pro bono*, ma formalmente erronei.

Ora, nel caso presente, mi sembra di poter dire che:

1. Nessun passo può essere — preso in se stesso — dichiarato assolutamente falso. Non è possibile parlare cioè di passi « confusi, sospetti e *eterodossi* ». Ciascuno anzi può essere interpretato, senza violentare il testo, in senso cattolico. Qualche passo di difficile — non impossibile — interpretazione, può essere considerato come « obiter dictum ».

2. L'interpretazione che deve far emergere il « sistema » dominante deve estendersi a tutto il contesto prossimo e remoto: — Alle *note* che costituiscono un elemento importantissimo per ogni interpretazione e soprattutto per quella di un testo di Magistero (Xavier da Silveira le trascura completamente); — Ai documenti in cui l'autore *formale* del testo (Papa e Santa Sede) manifesta — anche senza specifico riferimento al documento in questione — il suo pensiero sulla materia in oggetto; — Deve tener conto del genere letterario che si desume non solo dal tono del testo stesso, ma anche (e soprattutto) dall'intenzione dell'estensore (4).

   Xavier da Silveira ricorre ad elementi estrinseci al documento per farne emergere il « sistema »: fa ampio riferimento al commento *Nuevas normas de la misa* (BAC, Madrid 1969). Questa scelta non è arbitraria: fra gli autori vi sono personalità che hanno partecipato ai lavori di redazione del NOM. Tuttavia si tratta pur sempre di un « luogo improprio ». Chi ha redatto materialmente il NOM, ne è sol-

(4) Cfr. la Dichiarazione della Congregazione per il Culto Divino « Institutio generalis » del 18 novembre 1969: EV 3, pp. 1272-1273 in nota. Cfr. anche *Missale Romanum:* EV 3, 1000. Questi testi sottolineano il carattere più pratico-descrittivo che dottrinale dell'*Institutio generalis*. La versione italiana ufficiale del 1973 ha tradotto *Institutio generalis* con « Principi e norme per l'uso del Messale Romano» confermando questa tendenza a ridurre la portata dottrinale del documento.

tanto l'autore materiale (come si dice che l'allora padre Billot e padre Lemius siano stati gli « autori » dell'enciclica *Pascendi* di san Pio X o padre Tromp della *Mystici Corporis* di Pio XII) mentre l'autore formale è il Papa. Un riferimento a queste fonti per orientare la propria interpretazione può essere utile, ma non è assolutamente determinante, soprattutto se si tace quasi completamente dei testi del Magistero che sono il « luogo proprio » da cui desumere il pensiero dell'autore *formale*.

3. Una lettura integrale, alla luce di tutto il contesto e prossimo e remoto, dà ragione insieme: — della fondamentale ortodossia del sistema; — del perché dell'uso di espressioni edulcorate. La spiegazione ovvia è l'*ecumenismo*. Ecumenismo inteso però come scelta pastorale, non come posizione dottrinale (indifferentismo).

   Questo non esclude affatto che altre intenzioni ben più pericolose e distorte abbiano avuto il loro ruolo nella fase di materiale redazione del testo. È anzi assai verosimile che le cose siano andate così. Tuttavia quello che conta è quanto il testo dice oggettivamente come testo del Magistero, non quanto avrebbero voluto dire alcuni suoi estensori materiali. Vedremo infatti, esaminando i principali punti critici del NOM (soprattutto la *Institutio generalis*) che: — nessuna espressione, anche singolarmente presa, è qualificabile come *eretica*; — l'ambiguità di molte espressioni si scioglie alla luce del contesto prossimo e del contesto remoto proprio; — il tutto risulta abbastanza confuso, ma non di una confusione tale da rendere impossibile ad una lettura attenta di riconoscere la dottrina cattolica.

   Posto che rientra nelle funzioni del magistero quella di chiarire, di « spezzare il pane », di proporzionare le verità di fede anche ai non « addetti ai lavori », esso si mostra difettoso quando è bisognoso di troppo attenta e sofisticata ermeneutica per rivelare le sue vere intenzioni. Tuttavia un atto anche difettoso non è per ciò stesso anche inaccettabile.

Una volta invece adottato il criterio ermeneutico che consiste, in ultima analisi, nel mettere tra parentesi l'origine magisteriale del testo, per elevare a chiave interpretativa la lettura progressistica più radicale, si impongono conseguenze assai gravi:

1. Il NOM e, in modo particolare l'IGMR, anche se le loro singole parti possono essere intese in senso cattolico, costituiscono nell'insieme un testo *eretico*. L'eresia non si esplicita in nessuna delle singole affermazioni (o almeno assai raramente), tuttavia risulta chiaramente da un esame di insieme. Si tratta insomma di un testo che è « occultamente » eretico. Potremmo quindi dire: *favens haeresi* in senso intrinseco.

2. Quindi, posto che il testo è stato promulgato dal Papa e accettato dai suoi successori e dall'unanimità dei vescovi residenziali, oltre che dall'unanimità morale dei fedeli (si consideri che non tutti i fedeli che assistono anche abitualmente alla Messa tradizionale oppongono un rifiuto *di principio* al NOM), discendono da queste altre conseguenze ecclesiologiche:

   — Il papa, tutti i vescovi residenziali e la totalità morale dei fedeli sono almeno eretici materiali.

   — Il fedele cattolico si può oggi salvare nella misura in cui: o rompe ogni comunione liturgica con la gerarchia e la maggioranza dei fedeli della Chiesa cattolica romana, o agisce in stato di ignoranza invincibile (né più né meno come il fedele di una qualsiasi setta).

   — La Chiesa gerarchica e visibile avrebbe dunque cessato di essere vivente mezzo di salvezza. Non ci si salva più *mediante* essa, ma *nonostante* essa.

Né l'una né l'altra di queste conseguenze è esplicitamente tratta dal nostro autore. Mi sembra che questo derivi anche dalla natura interlocutoria dell'opera. Nella sua intenzione originaria essa voleva provocare un salutare dibattito sulla questione, che purtroppo non si è sviluppato. Tuttavia esse si impongono — mi pare — a fil di logica.

PIERO CANTONI

LA CONTROVERSIA CRISTIANO-ISLAMICA LATINA NEI SECOLI XI-XIV

(parte prima)

PREMESSA

È assolutamente improduttivo e spesso nocivo il dialogo tra religioni diverse, in questo caso tra Cristianesimo e Islam, che non prenda l'avvio da una reciproca conoscenza, obiettiva e rispettosa. Il travaglio della controversia cristiano-islamica latina dei secc. XI-XIV consiste appunto nella faticosa, lunga e talvolta inconcludente gestazione di una metodologia di lettura del *Corano* e di una comprensione *ab intus* dell'Islam. È il travaglio di ogni epoca e cultura nell'aprirsi e nell'accogliere il « diverso » culturale, etico e religioso.

Nel riprendere, a livello storico, un momento interessante e unico dei rapporti della Cristianità con l'Islam, siamo indotti oggi a verificare i nostri « modelli » di relazione con le religioni non cristiane. L'interesse per la controversia latina medievale rivela un altro aspetto di attualità, in quanto essa ha determinato per secoli i giudizi e i pregiudizi della Cristianità successiva. Il « rifare » la storia dei presupposti culturali, esegetici, storico-ecclesiali della controversia può avere per noi oggi un valore catartico, redentivo e illuminativo.

In questa prospettiva accostiamo i testi della controversia, tradotti in lingua italiana, consapevoli del limite di ogni tra-

duzione, nei suoi momenti più significativi, e gli autori più meritevoli di attenzione; rileveremo tematiche comuni e particolari nel loro contesto storico, culturale e ecclesiale, dopo aver delineato, in un capitolo iniziale, alcune linee madri di misurazione del pensiero dei controversisti.

1. *La controversia cristiano-islamica e i suoi esponenti*

In due secoli di controversia cristiano-islamica in lingua latina (1) si percorre un cammino lungo, non omogeneo, faticoso, costellato di numerosi interventi spesso rabbiosi a livello teologico. Si possono riconoscere due momenti principali che, se pure in continuità di intenti apologetici, hanno ognuno prerogative inconfondibili. La prima fase (secc. XI-XII), ha il suo epicentro nel monastero di Cluny, centro di vita culturale e spirituale, dominato dalla figura di Pietro abate (2); la seconda (secc. XIII-XIV), è animata da grandi personaggi degli ordini religiosi francescano e domenicano (3). Il primo è un momento

(1) Per una visione generale della controversia latina: U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano, 1944; A. MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea*, Firenze, 1956; N. DANIEL, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, 1966; Y. MOUBARAC, *Récherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth, 1977, 1-23; D'ANCONA, *La leggenda di Maometto in Occidente*, Bologna 1912; CH. PELLAT, *La légende de Mahomet au Moyen-Age, le Roman de Mahomet*, in: « *En terre d'Islam* », 1943/III, 123-143; J.D.J. VAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, S. Gravenhage, 1961.

(2) Il « Corpus di Cluny » e precisamente: ROBERTO RETENENSE, *Lex Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER (TH. BUCHMANN), *Machumetis Saracenorum principis vita ac doctrina...*, Bâle 1543, I, pp. 8-88; ID., *Praefatio translatoris*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, p. 8; ID., *Fabulae Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 213-223; PIETRO DI POITIERS, *Epistola Petri Pictavensis ad Dominum Petrum abbatem*, in: J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N. J.) 1964, pp. 215-216; ID., *Capitula Petri Pictavensis*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 217-219; ERMANNO DALMATA, *Liber generationis Mahumet*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 201-212; ID., *Doctrina Mahumet*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 189-200; PIETRO IL VENERABILE, *Summa totius haeresis Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 2-6 e J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 204-211; ID., *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 220-291; ID., *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 212-214.

(3) L'ordine francescano ottenne l'approvazione pontificia nel 1206, mentre l'ordine domenicano nel 1216. Qui interessa riferire circa le opere controversistiche prodotte dalle due scuole, che risultano numerose e che ci danno il quadro generale presso i due ordini religiosi. Per l'ordine francescano segnaliamo: S. FRANCESCO D'ASSISI († 1226), *Beati Francisci Assiatis opera omnia*, Cologne e

estremamente fragile e travagliato nell'approccio ai testi sacri dell'Islam; Pietro abate deve avvalersi della traduzione-interpretazione di studiosi esperti più della lingua araba che di quella latina e di estrazione culturale diversa dalla sua (Pietro di Toledo, Roberto Retenense, Ermanno Dalmata, il convertito Maometto, che operavano in Spagna, a Toledo), passando sopra a quei criteri di obiettività che tanto spesso invoca. Malgrado tutti questi limiti l'attività culturale di Pietro rappresenta un salto qualitativo rispetto a quanto era stato fatto prima di lui in ambito latino (4), specialmente se non si tiene

---

Bruxelles 1849; JOANNES GUALLENSIS (JOHN OF WALES) († 1285), *De origine, progressu et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, Strasbourg 1515, Cologne 1551; FIDENZIO DA PADOVA (fine sec. XIII), *De recuperatione Terrae Sanctae*, in: G. GOLUBOVICH, « Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano », Firenze 1906-13; BENOIT D'ALIGNAN († 1268), *Tractatus fidei contra diversos errores*, inedito, manoscritto presso la Biblioteca Naz. di Parigi n. 4224, presso la Bibl. Alessandrina di Roma n. 141; RAYMUNDUS LULLUS (RAMON LULL) († 1316), *Beati Raymundi Lulli Opera* (MOG), Magonza 1721-37 (I-VI), Magonza 1740-42 (IX-X). Per l'ordine domenicano segnaliamo: VINCENTIUS BELLOVACENSIS († 1264), *Speculum Historiale*, in: « Bibliotheca Mundi seu Speculi maioris », Douai 1629. TOMMASO D'AQUINO († 1274), *Summa contra gentiles*, Torino-Roma 1964; *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos ad Cantorem Antiochenum*, in: *Opuscula theologica*, vol. I, Torino-Roma 1954, 253-268; HUMBERTUS DE ROMANIS († 1277), *De praedicatione crucis contra saracenos*, inedito; *Opusculum tripartitum*, in: P. CRABBE, *Concilia omnia ...* II, Cologne 1551, 967-1003; GUGLIELMO DI TRIPOLI († 1271?), *Tractatus de statu et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, in: H. PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, 575-598; *De Machometo et de libro legis sarracenorum*, inedito; RAMON DE PEÑAFORTE († 1275), *Explication*, in: G. GOLUBOVICH, *op. cit.*, II, 371; BURCHARDUS DE MONTE SION (fine sec. XIII), *Descriptio Terrae Sanctae*, in: J.C.M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig, 1864, 19-84; RAMON MARTI († 1284), *Pugio fidei adversus Mauros et Judeos*, in: J. BENEDIKT CARPZOW, *Raymundi Martini o.p. Pugio fidei adversus Mauros et Judeos cum observationibus Josephi de Voisin et introductione Jo. Benedicti Carpzovi*, Leipzig 1687; *Explanatio symboli Apostolorum ad institutionem fidelium*, in: H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Inventarium codicum manuscriptorum Capituli Dertusiensis*, Paris 1896, 432-450; PETRUS DE PENNIS († 1350), *Tractatus contra Alcoranum et Mahometum*, inedito, manoscritto presso la Biblioteca Naz. Lat. n. 3646; RICOLDUS DE MONTE CRUCIS († 1320), *Itinerarium*, oppure, *Liber peregrinationis*, in: J.C.M. LAURENT, *op. cit.*, 101-141; *Contra legem Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER (TH. BUCHMANN), *Machumetis Sarracenorum principis vita ac doctrina omnis quae et Ismahelitarum lex et Alcoranum dicitur*, Bâle I-II, 1543, per questo testo: II, 84-165; *Christianae fidei confessio facta Saracenis*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, II, 166-178. Alle opere degli ordini religiosi vanno aggiunte quelle degli storici e cronisti delle crociate, per le quali rimandiamo a: ISLAMOCHRISTIANA 4 (1978), 246 sg; 5 (1979), 299 sg; 6 (1980), 259 sg.

(4) Si veda ad esempio: GUILBERTO DI NOVIGENTO (1052-1124), *Gesta Dei per Francos*, P.L. CLVI, coll. 689-694; IDELBERTO DI LAVARDIN (1055?-1133), *Carmen de fraudibus Mahumetis*, P.L. CLXXI, coll. 1345-1366.

conto della controversia bizantina e spagnola che egli del resto ignora (5). Ispiratori della controversia sono i Padri, in particolare Sant'Agostino, per motivi sia teologici sia storici. Per quanto riguarda l'aspetto storico vi è un'analogia di situazione: da una parte la conquista di Roma ad opera di Alarico e le invasioni dei Vandali, dall'altra le invasioni degli Arabi nell'impero bizantino. Per quanto riguarda i motivi teologici, due sono gli aspetti rimarcabili: anzitutto, il concetto di universalità della Chiesa, per il quale, secondo Agostino, nulla deve né può esistere al di fuori dell'unica universale comunità cristiana; di conseguenza è eretico colui che per qualche suo interesse personale e soprattutto per vanagloria e allo scopo di dominare, crea o segue dottrine nuove (6). L'altro aspetto è la confutazione agostiniana del manicheismo che presta le argomentazioni per la confutazione degli errori dell'Islam.

Un esame dettagliato degli scritti della controversia di questo momento permette di rilevare le prime problematiche che coinvolgono gli scrittori nell'impatto con il fenomeno islamico, che avviene più a livello speculativo che missionario.

Il primo assillante interrogativo è questo: che cos'è l'Islam, qual è la sua natura teologica? Lo sforzo di identificazione teologica del fenomeno islamico di proporzioni mondiali (7), porta ad operare timidi confronti tra la dottrina cristiana e quella islamica, soprattutto sui motivi religiosi che appaiono di comune dominio. Il confronto con gli elementi cristologici del Corano induce Pietro di Cluny a riconoscere una divergenza sostanziale tra la cristologia coranica e quella cristiana, perché « affermano che egli era lo Spirito di Dio, il Verbo di Dio, ma non intendono queste affermazioni come noi le intendiamo e le spieghiamo » (8); così Alano di Lilla osserva una discrepanza tra la Pneumatologia evangelica e quella coranica perché « non intendono lo Spirito di Dio come terza persona della Trinità, ma come soffio naturale che esiste nell'uomo ed in ogni altro animale vivente » (9). Ad una medesima conclusione porta l'ana-

(5) Questa è la tesi di U. MONNERET DE VILLARD, *op. cit.*, pp. 19-20.

(6) S. AGOSTINO, *De utilitate credendi*, Dec. cau. XXIV, q. III.

(7) GUILBERTO DI NOVIGENTO, *op. cit.*, cap. IV; PIETRO DI CLUNY, *Summa totius*, cit., p. 205; GUGLIELMO DI TRIPOLI, *op. cit.*, cap. IV; UMBERTO DI ROMANS, *op. cit.*, cap. VI.

(8) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam*, cit., *Prol.*

(9) ALANO DI LILLA, *op. cit.*, cap. I.

lisi del carattere profetico di Maometto confrontato con quello di Cristo e dei profeti dell'antico testamento (10). La similarità apparente delle dottrine e la reale divergenza di fondo nel significato teologico in campo cristologico induce Pietro di Cluny a domandarsi se, per caso, non si sia di fronte ad una nuova espressione di eresia cristologica (11). La soluzione del problema non è indicata secondo questa linea; gli scrittori di questo primo momento tendono a situare il fenomeno religioso islamico più nell'ambito del giudaismo per quanto riguarda la sua origine, tanto che « a confutare costoro basta quanto abbiamo detto riferendoci ai giudei sulla unità e trinità di Dio » (12). Si dice che Maometto « elaborò il suo Corano e strutturò la sua nefanda scrittura fondendo insieme le fandonie dei giudei con le formule degli eretici » (13); come anche che « mette insieme alcune cose prese dalla legge ebraica ed anche cristiana » (14), fino al punto che si rimprovera all'ismaelita: « lasciami il mio Mosè, abbandona i miei profeti, non creare una mistura mostruosa ed insopportabile per ogni animo razionale al punto di mischiare a scritti infernali le parole dell'oracolo celeste (...). Per quale motivo, anzi, per quale pazzia hai mescolato alcune parti tratte dai libri ebrei e cristiani, che ritieni e dichiari falsi, al tuo Corano che proviene dal cielo? » (15). Se dal punto di vista dell'origine l'Islam è riferibile al giudaismo, dal punto di vista della finalità esso « intese sovvertire in qualche modo i dogmi cattolici, riversando il veleno accumulato della sua cattiveria, al fine di vendicarsi » (16); « offuscò la fama del cristianesimo e cancellò il nome cristiano da quasi tutte le parti del mondo » (17); « criticò tutto ciò che vi era prima della legge, l'economia della legge e l'economia della grazia con assurde falsità » (18); « tentò di sradicare dalla Chiesa ancora nascen-

(10) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam*, cit., pp. 268-272. PIETRO ALFONSO, *op. cit.*, col. 602.

(11) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam*, cit., I, 13.

(12) ALANO DI LILLA, *op. cit.*, cap. I.

(13) PIETRO DI CLUNY, *Summa totius*, cit., p. 206.

(14) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam, cit.*, cap. II.

(15) *Ib.*; Pietro Alfonso osserva: « Maometto fece in modo che la sua legge anche per poco si diversificasse dalla legge di Mosè ».

(16) GUILBERTO DI NOVIGENTO, *op. cit.*, cap. IV.

(17) *Ib.*

(18) *Ib.*

te » la fede cristiana (19). L'intendimento dunque dell'Islam è quello di sovvertire il cristianesimo appena nato.

Nel secondo momento (secc. XIII-XIV) l'approccio all'Islam migliora anche grazie all'istituzione, con esito un po' fallimentare (20), di cattedre di lingue orientali; esse contribuiscono a formare uomini di grande competenza come Umberto di Romans, Ramon Marti, Raimondo Lullo, Raimondo di Pegnafort. Ricoldo di Montecroce si porta direttamente nei paesi orientali, in Terra Santa, Persia, Mesopotamia e a Bagdad, ove frequenta scuole di cultura araba imparando bene la lingua del Corano. Altri, come Guglielmo di Tripoli e Raimondo Lullo, si fanno missionari in terra islamica, nuova esperienza che fa maturare una nuova e diversa conoscenza del fenomeno islamico. Si è dunque in grado in questo momento di contattare direttamente il Corano e i libri della tradizione islamica, garantendo una visione più corrispondente al vero; ma la nuova cultura teologica, quella scolastica, ha il sopravvento sui criteri storico-critici. Ed è così che l'Islam viene filtrato dai maestri della nuova cultura attraverso le categorie scolastiche e giudicato sul metro delle nozioni teologiche correnti. I giudici più severi sono Tommaso d'Aquino (21), che manca di una conoscenza competente dei testi islamici, e Ricoldo di Montecroce, uomo dal temperamento scientifico (22), che però nel *Contra legem saracenorum* disgiunge l'anima di studioso da quella di teologo, facendo prevalere questa su quella. La nuova cultura scolastica, ormai in pieno vigore, fornisce a Giovanni di Wales gli strumenti culturali per una rigorosa analisi dei criteri di credibilità dell'inviato di Dio (23); a Ricoldo, le modalità teologiche per classificare e definire categoricamente i « 10 errori dell'Islam » (24);

---

(19) PIETRO DI CLUNY, *Summa totius*, cit., p. 209.

(20) Si veda l'opera intensa, soprattutto dei domenicani, nella istituzione di scuole di lingua araba, e anche di Raimondo Lullo, in: U. MONNERET DE VILLARD, *op. cit.*, pp. 35-50. Il concilio, grazie all'intervento di Lullo, deliberò l'istituzione di collegi di lingue orientali a Bologna, Parigi, Oxford e Salamanca; esso si tenne a Vienna nel 1311.

(21) S. TOMMASO, *Summa contra gentiles*, I, VI. IDEM, *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos ad Cantorem Antiochenum* (ed. Marietti, *Opuscula theologica*, I, Torino-Roma 1954, pp. 253-268).

(22) A. MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea*, Firenze 1956, p. 117.

(23) GIOVANNI DI WALES, *op. cit.*, capp. I-VIII.

(24) RICOLDO DI M., *op. cit.*, cap. IX.

a Umberto di Romans, la dialettica per questionare sulle ragioni teologico-etiche della crociata antisaracena (25).

Da tre angolature ora l'Islam viene osservato e giudicato, dal punto di vista della teologia scolastica, dell'esperienza pastorale e dell'oratoria dei crociati. Gli uomini della scolastica identificano l'origine degli errori dell'Islam nella sua indescrivibile irrazionalità, intesa da una parte, come assenza di logica discorsiva o come inconsistenza di pensiero, dall'altra, come incapacità di sistemazione teologica. Si dichiara e si ironizza sul fallimento della cultura scolastica di Maometto e del suo Corano, contrapponendovi il teologo Cristo e il suo Vangelo (26). Gli uomini della pastorale interpretano l' Islam dal punto di vista della sua approssimazione al cristianesimo; il salto di conversione alla fede cristiana è un passaggio di intellezione più profonda del mistero cristiano grazie a documentazione più logica e più cogente; rimangono in ombra le grosse divergenze teologiche e si tien conto solo della proiezione dei singoli soggetti musulmani nella fede cristiana. Gli ideologi della crociata evidenziano l'incomunicabilità a tutti i livelli tra Islam e cristianesimo; l'esame fugace della dottrina islamica serve solo a far risaltare la costituzione carnale dei saraceni e la loro incapacità di elevarsi a distinzioni teologiche (27). La finalità dell'Islam è solo quella di « togliere dal mondo il culto della fede » (28) o « mettere in gioco non uno o alcuni articoli di fede ma tutta intera la fede cristiana » (29); per cui non c'è altra soluzione che una « guerra giusta e soprattutto giustificata da Dio ». La teoria dei teologi che stabiliva la primarietà della *pars destruens* rispetto alla *pars construens* (30), qui viene intesa ed applicata in senso militarista.

Una valutazione complessiva della controversia che dia attenzione principalmente alle indicazioni di carattere ecumenico ci conduce a queste considerazioni.

Il campo della cristologia, che spesso viene indicato come area comune all'Islam e al cristianesimo, alla fine non viene

(25) UMBERTO DI ROMANS, *op. cit.*, capp. IX-XVII.
(26) Si veda soprattutto Ricoldo di M., *op. cit.*, capp. XVI-XVII.
(27) FIDENZIO DA PADOVA, *op. cit.*, cap. XV.
(28) UMBERTO DI ROMANS, *op. cit.*, cap. XXII.
(29) *Ivi.*
(30) PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam*, cit. I, 11.

giudicato punto di partenza per il dialogo tra le due religioni. La divergenza di fondo nell'interpretazione teologica dei termini cristologici porta i controversisti ad ammettere la presenza di una cristologia semplicemente nominale nel Corano. Il discorso, se viene allargato, coinvolge anche il problema della « partecipazione » del Corano alle Scritture ebraiche e cristiane: la condivisione è solo a livello funzionale e non formale. La « teologia » coranica reinterpreta, in una nuova ottica, ogni elemento e fatto biblico, salvando così da una parte l'originalità del Corano e dall'altra l'originalità biblico-evangelica. Quindi la via di un eventuale dialogo cristianesimo-islam non può partire dal cuore, dalla nervatura dogmatica delle due religioni, ma da criteri esterni. La controversia pare indicarne due: uno, nella linea agostiniana e formalizzata insistentemente da Pietro di Cluny, che consiste nella ricerca della verità (31); l'altra, comune un po' a tutti i controversisti, la via della verifica delle connotazioni dell'inviato di Dio e cioè i 4 segni del vero inviato: vita santa, potere taumaturgico, potere profetico e messaggio credibile (32). In questo caso l'attenzione è tutta rivolta a Maometto, messo in parallelo a Cristo e ai profeti dell'Antico Testamento, e tutta la credibilità al messaggio coranico viene fatta dipendere dalla credibilità all'inviato di Dio, Maometto. Il « carattere profetico » di Maometto è al centro del dibattito teologico dei controversisti latini.

Il dibattito ecumenico pare non abbia fatto passi in avanti (33), se si lascia a parte il ricupero, a livello teologico, delle religioni non cristiane nella prospettiva della economia della salvezza universale (34).

GIUSEPPE RIZZARDI

---

(31) G. RIZZARDI, *Presenza agostiniana nella controversia cristiano-islamica di Pietro di Cluny*, TEOLOGIA 3 (1983), pp. 265-273.

(32) Si veda principalmente: GIOVANNI DI WALES, *op. cit.*,; PIETRO DI CLUNY, *Liber contra sectam*, cit., l. II; PIETRO ALFONSO, *Tractatus contra Iudeos*, P.L. 157, 535 sg.

(33) Si vedano: *Atti del II incontro islamo-cristiano di Cordova (21-27 marzo 1977)*, pubblicati pro-manuscripto in edizione arabo spagnola. Anche l'attenzione della cultura islamica contemporanea è rivolta al profetismo di Maometto: si veda, ad esempio, E.S. SABANEGH, *Muhammad le prophète, portraits contemporains Egypte* 1930-1950, Paris 1981.

(34) Si veda, ad esempio, H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Brescia 1968.

I LIMITI DELL'ANTIMODERNISMO MARITAINIANO

Le edizioni universitarie Jaca hanno di recente pubblicato il testo delle lezioni sulla legge naturale, che Maritain tenne all'*Eau-vie* nel 1950 (1). Sono inediti non sottoposti a revisione finale dall'autore, ma costituiscono quanto di più organico e impegnativo Maritain scrisse sull'argomento. Sotto questo profilo, dunque, il volume è da accogliere come un nuovo e prezioso strumento per approfondire la conoscenza dell'etica maritainiana, per valutare quanto, in essa, è coerente con la tradizione cattolica e, perciò, attuale, e quanto, invece, è superato.

Ora la vigorosa impostazione polemica (antimoderna) delle nuove lezioni maritainiane ripresenta il Maritain più interessante e suggestivo, l'autore dei « Tre riformatori » e di « Antimoderno », per citare due libri meritatamente celebri, ché, da un capo all'altro del libro, si avverte la forte tensione ideale, la consapevolezza della perniciosità dei princìpi del giusnaturalismo moderno e la fiducia nel valore perenne dell'alternativa cristiana.

Esempi di efficacia polemica e di illuminata puntualità di giudizio, anche in questo finora inedito Maritain non mancano: per tutti si possono citare le decisive obiezioni mosse a Grozio e a quanti, nel XVIII secolo, hanno sviluppato il suo pensiero. Di Grozio, infatti, è contestata « la frase famosa in cui sosteneva che, anche se per assurdo Dio non esistesse, la legge naturale continuerebbe ad esercitare il suo potere »; infatti, dichiara Maritain, unico possibile fondamento della razionalità della legge naturale è la ragione divina. Negato Dio e negata la legge eterna non ha più senso parlare di legge naturale immutabile (2). (Questo significa che il giusnaturalismo dei razionalisti è ordinato a cedere il campo al relativismo giuridico e, infine, alle suggestioni di dottrine dissolvitrici, che pretendono di fondare

(1) JACQUES MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di Francesco Viola, Milano, Le Edizioni Universitarie Jaca, 1985.

(2) Op. cit., pag. 62.

una morale « avalutativa »). Dei razionalisti del XVIII secolo, poi, Maritain coglie, con straordinaria acutezza, l'inclinazione favolistica e regressiva e, conseguentemente, la disposizione rivoluzionaria. E questo dimostra che regresso e rivoluzione sono tendenze sempre concomitanti. Posta infatti la premessa dei razionalisti settecenteschi, secondo i quali la legge naturale, concepita come un codice inciso « nel cuore di ogni neonato da una fata », può e deve essere conosciuta una volta per tutte, si comprende facilmente « perché una delle tendenze principali di questa prospettiva razionalista avrà una portata rivoluzionaria. Si tratterà di tirar fuori la ragione dalle sue pastoie storiche per una sorta di antistoricità, di liberarsi dalla storia e vedere apparire esigenze del tutto nuove, quelle della ragione allo stato puro » (3).

In definitiva: Maritain anticipa le conclusioni alle quali sono pervenuti alcuni fra i più attenti studiosi francesi, e cioè che, nei giusnaturalisti del XVIII secolo, e segnatamente in Rousseau, l'elemento decisivo è costituito dalla favola della *sapientia veterum* e, in ultima analisi, da una lettura superficiale ed ingenua del Platone meno credibile, quello del mito di Glauco.

Il dovuto riconoscimento al genio di Maritain non vieta, tuttavia, di osservare che, al fondo del pensiero di Grozio e dei giusnaturalisti moderni che hanno sviluppato coerentemente i suoi princìpi, gli ultimi pensatori della Controriforma individuarono un errore più grave ed insidioso di quello che Maritain denuncia nelle sue (peraltro pregevoli) lezioni: la convinzione ingenua che il pensiero giuridico sia derivato, *in illo tempore,* da una supposta *antiquissima sapientia veterum.* E, conseguentemente, che la storia della civiltà escluda l'intervento della provvidenza divina. Non il paradosso (in fondo ipocrita) di Grozio, ma la decisa negazione di ogni rapporto di Dio con la storia.

È questo che Giambattista Vico, più fedele e rigoroso interprete della tradizione cattolica, contesta a Grozio ed ai suoi continuatori, nelle pagine conclusive della « Scienza Nuova » del 1744, dove afferma che « i primi governi del mondo ebbero per loro intiera forma la religione » (4), e non la « sapienza riposta degli antichi ».

(3) Op. cit., pag. 100.

(4) GIAMBATTISTA VICO, *Principj di Scienza Nuova* (ed. del 1744, seconda).

Posto di fronte al problema di spiegare il fatto di popoli quasi del tutto privi di sapienza giuridica e, comunque, totalmente ignari di filosofia (e tali erano i popoli dei nuovi continenti) Vico si rende conto che la teoria della *sapientia veterum antiquissima* non sta in piedi, è del tutto priva di fondamento storico. E che vale ben poco l'accorgimento dei cartesiani, i quali, per impedire la confutazione dei loro princìpi, predicavano la non significanza della storia. Rimaneva il fatto di popolazioni incapaci di darsi un ordine qualsiasi senza il sostegno del timore di Dio. E, al limite, il paradosso di turbe che, essendo prive di religione, vagavano senza un ordine in condizioni miserrime.

Di qui la decisione di abbandonare la tesi della *sapientia veterum* (che Vico aveva accolto all'inizio della sua ricerca) e di usare, come chiave di volta della sua teoria della legge naturale, il principio *initium sapientiae timor Domini* e la conseguente lezione agostiniana sulla provvidenza di Dio nella storia.

Alla luce di questo principio, la storia primordiale si rischiara e la mitologia classica si rivela un « messaggio cifrato » che nasconde, sotto abbellimenti e appesantimenti poetici, il vero aspetto di narrazione dei primi progressi compiuti dall'umanità « gentilesca », grazie all'irrompere e al diffondersi del sentimento religioso, « che le religioni sono quelle unicamente per le quali i popoli fanno opere virtuose », scrive Vico nella « conchiusione » sopra citata. Nella « Scienza Nuova » del 1725 si era espresso con altrettanta chiarezza: « perché non possono gli uomini in umana società convenire, se non convengono in un senso umano che vi sia una divinità la qual veda nel fondo del cuor degli uomini... Mente eterna ed infinita che penetra tutto e presentisce tutto, la quale per sua infinita bontà, in quanto appartiene a questo argomento, ciò che gli uomini o popoli particolari ordinano a' particolari loro fini (per gli quali principalmente proposti essi andrebbero a perdersi) ella, fuori e ben spesso contro ogni loro proposizione, dispone a un fine universale, per lo quale, usando ella per mezzi quegli stessi particolari fini gli conserva » (5).

È evidente che, nell'esibire questo giudizio fondamentale, Vico non fa altro che seguire l'insegnamento di sant'Agostino,

(5) GIAMBATTISTA VICO, *Principj di Scienza Nuova* (ediz. del 1725, prima), libro II, capo I; « La provvedenza è primo principio delle nazioni ».

il suo « Agostino dal saper supremo ». E, insieme con sant'Agostino, la più antica Patristica: a cominciare da Clemente Alessandrino, il quale afferma che la conoscenza di Dio è il solo mezzo offerto all'uomo per essere se stesso (6). Ora, secondo questa autorevole opinione, la conoscenza di Dio è efficace sia quando deriva dalla (vera) teologia rivelata, sia quando dipende dalla nozione, oscura e imperfetta, che ebbe la primitiva umanità « gentilesca ». Con questa differenza, è chiarito nella « conchiusione » della « Scienza Nuova » del 1744, « tralla nostra cristiana ch'è vera, e tutte l'altre degli altri, false: che, nella nostra fa virtuosamente operare la divina grazia per un bene infinito ed eterno, il qual non può cadere sotto i sensi e, 'n conseguenza, per lo quale la mente muove i sensi alle virtuose azioni; a rovescio delle false, ch'avendosi proposti beni terminati e caduchi così in questa vita come nell'altra ... perciò i sensi devono strascinare la mente a far opere di virtù ». Per inciso: questa distinzione, familiare ai lettori del « De Civitate Dei », è, da sola, sufficiente a dimostrare che Vico si colloca nel solco della tradizione cattolica, e che è del tutto gratuita la rivendicazione del suo pensiero da parte dei neoidealisti italiani.

La digressione vichiana, fin qui sviluppata, non è certo fine a se stessa ma ordinata a dar rilievo alla ragionevolezza delle riserve sulle qualità del Maritain « antimoderno », cioè fedele interprete delle obiezioni cattoliche al giusnaturalismo razionalista.

Nella seconda lezione sulla legge naturale, infatti, Maritain sostiene che « *l'autorità della ragione come forma della moralità e il valore delle regole della legge naturale sono conosciute o possono essere conosciute prima che Dio sia conosciuto* » (7).

È chiaro a tutti che questa affermazione maritainiana non esprime la forza devastante dell'obliquo *etiam daremus... Deum non esse* di Grozio. Ma nessuno può negare che, in essa, si è insinuata una non motivata e perciò non comprensibile concessione al mito della *sapientia veterum*, cioè alla ingenua convinzione posta alla radice di tutte le produzioni del giusnaturalismo anticattolico. Una convinzione che, bisogna pur ammetterlo, è ingenua e poetica in Platone, non scusabile e non ingenua nei banditori di una scienza che fuga la « superstizione ». Che

(6) *Protrettico*, X, 100, 3.

(7) JACQUES MARITAIN, op. cit., pag. 57.

Maritain non abbia esplorato fino in fondo la macroscopica fallacia dei giusnaturalisti moderni, ed abbia, anzi, aperto loro una breccia nell'edificio del suo intransigente tomismo è cosa che costringe a riflettere. E a collegare, in una non aurea catena, le analoghe sviste che stanno nelle sue opere, a tutto vantaggio dei tardi eredi (se ancora ne esistono...) del XVIII secolo e, ci duole dirlo, dei non tardi seminatori di confusione nel campo cattolico. Pensiamo agli sberleffi all'indirizzo della Cristianità (« Umanesimo integrale ») e agli inopportuni elogi rivolti a quegli eroi del 1789, sui quali, oggi, giurano solo i tribuni e i tromboni politici (« L'uomo e lo stato »).

La tesi sulla conoscibilità della legge naturale « prima che Dio sia conosciuto », a nostro avviso, altera (di poco: ma in questo campo non c'è "poco" che alla lunga diventi alluvione di errori) l'insegnamento tradizionale, e forza quella dottrina tomista, alla quale tanto insistentemente Maritain si appella: la avvicina pericolosamente alla « ingenua » astrattezza dei razionalisti, dei filosofi-mitografi (da Marsilio Ficino a Bacone, da Grozio a Pufendorf fino a Rousseau e oltre) che prestarono fede al mito della filosofia primordiale, « archetipo » d'ogni sapienza civile.

Ci sembra, dunque, non infondato sostenere che Maritain, con la sua tesi sulla conoscenza della legge naturale, finisce, certo in buona fede, certo a motivo del suo ardente zelo per le anime e per i prodotti intellettuali delle anime, con l'incoraggiare quanti, nelle file turbinose e oscure del neomodernismo, nuovamente progettano la mutilazione degli indeclinabili princìpi del provvidenzialismo, cioè la censura della dottrina che riguarda la *praeparatio evangelica* avanzando il pretesto (inaccettabile) della deellenizzazione del Cristianesimo.

Vico, infatti, dimostrò quello che Maritain nega senza dimostrazione: che ai gentili fu permesso di creare la loro spaventosa e « sensuale » teologia perché la Provvidenza divina sapeva, infallibilmente, che solo questo era il mezzo atto a ridestare la ragione offuscata dal peccato, per renderla capace di attingere prima la sapienza giuridica (alla quale dobbiamo l'armonioso edificio del diritto romano), quindi la filosofia platonica, con la quale si dovrà accordare il pensiero cristiano.

Costituirebbe prova di rozzezza, a questo punto, volgere contro Maritain l'accusa di pelagianesimo (come è stato fatto da altri), quando nel pensiero maritainiano, forse, si può evidenziare solo un troppo generoso ed audace ottimismo antro-

pologico. Ma sarebbe quasi colpevole tacere sulla sua « svista » di fronte ad un problema così cruciale, quale è la decadenza dell'uomo dopo il peccato di Adamo, decadenza su cui, oltre a sant'Agostino, insiste, e con energia, san Tommaso (8).

Tanto più che, in questo tentativo di chiarimento, abbiamo l'indiretto conforto di un grande e autorevole filosofo contemporaneo, Cornelio Fabro, il quale, pur facendo un doveroso elogio di Maritain, non esita nel manifestare il suo dubbio e nell'avanzare le più ampie riserve a riguardo del suo eccessivo ottimismo: « ... in questo clima di oggettivismo ed in contrasto mi sembra con il suo cristianesimo eroico si colloca, paradossalmente, il suo ottimismo teologico che lo porta a scavalcare lo stesso suo maestro s. Tommaso d'Aquino, quando l'Aquinate nel trattato sulla predestinazione seguendo il pessimismo agostiniano interpreta le parole di Cristo circa « la via stretta e la porta angusta » come l'indicazione dello scarso numero degli eletti e della sconfinata *massa perditionis, massa damnata.* Non si tratta del cielo, ma della terra — commenta vivacemente Maritain —: cioè da una parte sono coloro che s'impegnano sulla terra nella via larga e spaziosa del peccato e della perdizione (ciò non significa però che andranno perduti) e dall'altra parte coloro che s'impegnano sulla terra nella via stretta della vita eterna partecipata fin da quaggiù. ... Auguriamoci di cuore (conclude con evidente scetticismo Cornelio Fabro, e non possiamo non fare nostra la sua conclusione) che, malgrado la severità di questo e di altri testi biblici, Maritain abbia ragione » (9).

PIERO VASSALLO

(8) Cfr., ad esempio, *Summa theol.*, I, II, q. 91, a. 6.

(9) CORNELIO FABRO, *Tomismo e tomismi. Attualità della presenza di Maritain (nel I centenario della nascita).* Nel « Giornale di Metafisica », anno IV, n. 3, settembre/dicembre 1982.

L'UMANESIMO TEOCENTRICO DI M. F. SCIACCA

A dieci anni dalla morte del filosofo

Si è soliti etichettare il pensiero di M. F. Sciacca come « spiritualismo cristiano » quantunque tale definizione non esaurisca la ricca tematica di una dottrina che fa dell'« essere » la primalità fondamentale di ogni ulteriore ricerca, il « serbatoio — scrive il filosofo — del sentire e del pensare, del conoscere, del volere e dell'operare ».

Ove si consideri, altresì, che ogni posizione speculativa, ha bisogno, bene o male, di essere inquadrata in uno schema che la determini, alla maniera pirandelliana, mediante il « tragico conflitto immanente tra la vita che di continuo si muove e cambia e la forma che la fissa, immutabile » — son parole del drammaturgo —anche quella di Sciacca non è sfuggita a questo destino, complice il pensatore medesimo. Questi fu sempre alla ricerca non solo di una formula che svelasse — mercé l'infaticabile impegno meditativo — la sua sincera ansia metafisica, ma anche di una fede che non è mai possesso, bensì — son sue parole — « un dono che si conquista personalmente e in comunione con gli altri, giorno per giorno, ora per ora ».

E di formule diverse si è sovente servito il filosofo stesso per caratterizzare, di volta in volta, il proprio sistema attraverso un *iter* dominato, prima, dall'adesione al relativismo ed all'attualismo e sfociato, dopo, nel consenso ad una visione generalmente spiritualistica della vita.

Ciò per effetto della propizia azione esercitata sulla sua mente dal principio dell'interiorità della verità concepita, beninteso, metafisicamente non psicologicamente. Da qui le varie definizioni di Sciacca volte a specificare la sua posizione speculativa chiamata, all'occorrenza, « spiritualismo cristiano », « spiritualismo critico », « antropologia teistica », « umanesimo teocentrico », « filosofia dell'integralità », « idealismo oggettivo »: espressione, quest'ultima, più consona alle autentiche istanze di

M. F. Sciacca, spirito inquieto — « ingegno irrequieto » per il Guzzo — perennemente teso alla perentoria affermazione dei valori metafisici incentrati sul principio che « l'essere è il primo; solo l'essere è il primo ».

Il motivo — di chiaro stampo platonico-agostiniano — della presenza della prima verità alla mente, vale a dire di una presenzialità ontologica implicante la trascendenza, costituì il filo conduttore dell'intero travaglio interiore del filosofo, tant'è vero che non è temerario asserire, a tale proposito, che l'impegno profuso da Sciacca per il successo della metafisica, si prospettò come una vera e propria *ghigantomachìa perì tês ousìas.* E ciò risulta tanto più vero quanto più la sua lezione si staglia in un'ottica retrospettiva, in una dimensione, cioè, da cui emergono la sua grande *humanitas* e la sua statura di pensatore. Statura riconosciutagli anche da un avversario, lo studioso sovietico Svetozar Efirov, il quale, nel giustapporre nello stesso filosofo « indubbio talento » e « oscurantismo » dimostrò tutta l'incapacità di incapsulare nel letto di Procuste del suo marxismo la viva ricchezza del sistema di pensiero del filosofo cattolico.

Educato, fin da giovane, alle seduzioni del mondo classico dal padre che lo familiarizzò con « la lingua di Senofonte » ed entrato, ancora studente, in comunione spirituale con « il primo dialogo platonico, il *Teetèto* » — com'egli stesso riconoscerà più avanti — lo Sciacca non dimenticò mai la lezione del Maestro incentrata su un sano empirismo pluralistico con i « fatti concreti » — son parole dell'Aliotta — a costituire la vita dell'universo. Anzi, quando si trattò — per effetto dell'adesione alla nuova prospettiva filosofica eminentemente spiritualistica — di ribadire il principio dell'« irriducibilità » dell'essere « che è sempre e solo persona », il filosofo seppe conciliare il motivo dell'interiorità della verità con il presupposto che l'uomo è un *prius* rispetto alla natura. Segno evidente che il lievito aliottiano aveva dato i suoi frutti se è vero, com'è vero, che la sua breve milizia sperimentalistica lo lasciò sempre sospetto — dopo la parentesi attualistica — nei riguardi di quella « ontologia delle essenze » cui sfugge « il reale sussistente e si accontenta di una sua pura struttura noetica », secondo l'indovinata immagine sciacchiana.

Dopo la « giovanile cotta per Platone », per sua stessa ammissione, ma sempre in sintonia col pensiero del Grande Ateniese, con i conti « sempre aperti », cioè, col pensatore greco,

Michele Federico Sciacca maturò, prima, e portò a compimento, poi, la propria « antropologia teistica » mediante una serie di opere di largo respiro che raggiunse il culmine con *L'intériorité objective,* per limitarci alla più significativa. Lo stesso filosofo individuò nel libro, scritto per la prima volta in lingua francese, la *summa* del proprio sistema che, com'è noto, fece della « presenza della verità alla mente », son sue parole, il punto di partenza di una meditazione sempre aperta all'aggancio alla trascendenza teistica.

In ciò, sorretto dall'eterna verità del platonismo, preludio alla successiva affermazione sciacchiana secondo cui « l'Idea è il primo ontologico » e, come tale, la condizione imprescindibile di ogni volere, di ogni pensare, di ogni sentire. Sospetto nei confronti di quei sistemi esaustivi miranti a dire l'ultima parola sull'intero reale, lo Sciacca lasciò sempre aperto il suo pensiero agli sviluppi ulteriori, ma sempre fiducioso nei presupposti della filosofia dell' integralità tendente a cogliere la realtà nella sua concreta ricchezza. Influenzato dalle dottrine di Platone, Agostino, Rosmini, Blondel e Gentile — ma senza restarne mai soggiogato perché le coordinate del suo pensiero erano in grado di percorrere « migliori acque », per dirla con Dante — il filosofo riuscì pure a conciliare, dialetticamente, « atto ed essere », considerata l'inerenza reciproca dei due termini, quantunque la loro distinzione restasse necessaria per giustificare l'asserto di Sciacca secondo cui « all'essere è essenziale l'atto con cui l'intelligenza lo intuisce ».

In ciò, differenziandosi dalla nozione di atto gentiliana dalla quale egli aveva pur preso le mosse durante la fase di sentita professione di fede attualistica mai rinnegata, anzi riconfermata come « testimonianza di riconoscenza », com'egli scrisse, per quanto appreso dal Gentile. L'atto gentiliano, infatti, sfuggiva ad ogni determinazione che non fosse quella di un'empatica *Erlebnis,* quello sciacchiano, invece, rimaneva un atto « unitario costituito dall'essenza dell'essere e dal soggetto intuente », secondo la testuale osservazione del pensatore cattolico. Il primo sfiorava, senza raggiungerla, la trascendenza, il secondo si rapportava ontologicamente alla mente, la quale non sarebbe mai stata tale senza l'intuito originario dell'Idea.

Entrambi filosofi di particolare sensibilità metafisica, hanno saputo dare risposte adeguate intorno ai massimi problemi: Gentile costruendo una dottrina quant'altra mai ricca di sug-

gestioni e di motivi suscettibili di sviluppo, Sciacca fondando un'« ontologia umana » trovante nello slancio verso Dio il più « inconfondibile "modo" di filosofare, lo stile che investe tutta la problematica filosofica ».

Dichiaratosi cattolico come testimone di fede, piuttosto che come depositario della stessa, Michele Federico Sciacca fece del cattolicesimo la palestra che più delle altre « dà la piena e radicale comprensione dell'uomo e del mondo », per usare sempre le sue parole, e il magistero attraverso il quale, mediante l'amore, l'individuo conquista la vera libertà cristiana, « che è — conclude il filosofo — essenzialmente un atto interiore di unione a Cristo ».

Quest'« italiano della Sicilia greca » — com'egli stesso amava definirsi —, questo « restauratore della metafisica », come lo chiamò uno studioso nostrano, interrotto nel suo lavoro da una morte immatura, nell'imminenza dei « nuovi dèi del Duemila » ci ricorderà sempre che il buon Dio sta permettendo all'uomo di « sperimentare quel che è capace di fare con le sue sole forze ».

LINO DI STEFANO

SAVONAROLA E MACHIAVELLI

Nell'ultimo comizio elettorale tenuto da Alcide De Gasperi, in Piazza del Popolo a Roma, così egli concludeva: « Machiavelli ci insegnò a governare, Savonarola a governare e a morire ». Evidentemente De Gasperi trovava nel Savonarola un'accentuazione etica che il Machiavelli appena presupponeva, pur nell'indubbio suo genio politico.

In realtà, Machiavelli è tutto da ristudiare, come Savonarola è tutto da riscoprire.

Scrive il classico Rudolph von Albertini: « I *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* sono l'opera maggiore di Machiavelli, mentre *Il Principe* non è che un episodio » (Firenze dalla repubblica al principato, con prefazione di Federico Chabod, Einaudi, 1970, p. 52). Del Savonarola poi, abbiamo soltanto adesso, in splendida Edizione Nazionale, l'*Opera Omnia* (Belardetti, Roma, 1985, 27 voll.); e tre capolavori della *Vita di Savonarola*, quella del Villari, quella dello Schnitzer, quella del Ridolfi, che ancora s'integrano a vicenda. Manca l'ultimo piano, ne conveniamo; ma l'edificio è fatto e quel che manca spetta a chi viene.

Per un fondamento puramente di parte, è data per acquisita l'antitesi tra Machiavelli e Savonarola. Quasi che Machiavelli fosse l'araldo, nell'ordine civile, di un nuovo sentire dell'uomo libero e storicamente autonomo, mentre Savonarola ne sarebbe la negazione nonché l'incomprensione insormontabili. Rivedute le carte, questo magistero si rivela un falso.

Si rilegga, appunto, ciò che scrive Machiavelli circa quanto più importava a Savonarola: « Come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina di esse. Perché dove manca il timor di Dio, conviene che o quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore di un principe che supplisca ai difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù di esso. Donde nasce che i regni, i quali dipendono solo dalla vir-

tù di un uomo, sono poco durabili; perché quella virtù manca con la vita di quello, e rade volte accade che sia rinfrescata con la successione, come prudentemente Dante dice:

> Rade volte discende per li rami
> l'umana probitate, e questo vuole
> quel che la dà, perché da lui si chiami. »

(dai *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio,* Lib. I, cap. 11).

Questo testo è forse risaputo, ma diversamente interpretato da come lo legge onestamente il non sospetto von Albertini: « Indubbiamente Machiavelli intende qui la religione soprattutto come *religio,* come legame con l'*Essere*; come tessuto connettivo della vita sociale e politica (...) Egli non vede la religione soltanto in chiave utilitaristica, come *istrumentum regni,* come fenomeno spiegabile in termini sociologici (...) La Fede, cioè, non agisce sul comportamento generale dell'uomo solo attraverso determinate forze di coordinazione o influenzando i rapporti sociali, ma anche operando una trasformazione profondamente etica » (o.c., p. 55).

Negando la religione, per il materialismo e l'ateismo che non la consentono, il marxismo òvvia alla caducità del timore del principe, con la dittatura del proletariato, ove la tirannide si fa permanente. Per cui Antonio Gramsci concludeva, logicamente nel suo genere, che il vero Principe è il Segretario del Partito comunista (Lettere). Qui il potere dispotico scende sicuramente « per li rami ».

Per contro, sul piano civile, Savonarola fu l'animatore dell'autogestione politica del popolo, nella tradizione di Roma repubblicana, riletta tra le carte e nei costumi delle più illustri eredi coeve, delle repubbliche di Genova, di Venezia e di Firenze. Savonarola vedeva meglio d'ogni altro e sapeva dare il risalto che altri non poteva, perché era Profeta, e il suo lume gli faceva cogliere alla radice delle cose, la Storia che fluisce. Nella Buona Novella di Cristo leggeva: « La verità vi farà liberi », e credeva rettamente che la Verità era Lui, Cristo Gesù.

Savonarola dice esplicitamente che lo Stato è dei laici (Reggimento di Firenze, Proemio); e cento volte afferma: « Io non sono uomo di Stato ». Quando Machiavelli chiama Savonarola « profeta disarmato », non è in senso spregiativo, ma per la

necessità di dovere aggiungere alla parola di Dio, ancora quella dell'uomo: nel caso specifico, l'arte e la scienza civili. Nell'ultimo capitolo del *Principe*, Machiavelli scrive: « Dio non vuole fare ogni cosa per non ci torre il libero arbitrio, e parte di quella gloria che tocca a noi ». Questa è lezione su cui Savonarola insiste apertamente, mutuando, peraltro, la dottrina, dall'*Etica a Nicomaco* di S. Tommaso d'Aquino, non senza approfondirne il senso, nel segno dei tempi. E quali tempi! È giusto riconoscere poi al genio di Machiavelli la sua parte di originalità e il diritto al dubbio su certe cose.

C'è in Machiavelli il dramma dell'umanesimo e della rinascenza che cercano di evolversi dal medioevo e dal primo Cristianesimo. E Savonarola lo sente quanto il Segretario fiorentino. L'uno lo indirizza sul piano politico, l'altro su quello religioso. Il dramma rimane incompiuto, e furono gli epigoni dell'uno e i nemici dell'altro a inventare un dissenso che in loro sarebbe stato impensabile,

Machiavelli rimase sempre fedele alla tradizione dello Stato popolare e all'ispirazione di Savonarola. L'Albertini lo prova con chiarezza e competenza. Nel 1530, in occasione dell'assedio di Firenze, in lotta contro l'incombente tirannide, di Medici e di Asburgo, Machiavelli è sulle mura con Michelangelo, mentre Francesco Ferrucci — che era stato uno dei ragazzi di Savonarola — combatteva nel contado, finché cadde a tradimento. Tre secoli dopo, l'idea è recepita dagli spiriti più all'erta del Risorgimento, ognuno, sia pure, a modo suo: d'Azeglio, Mazzini, Tommaseo, Pasquale Villari, Padre Curci, il fondatore de « La civiltà cattolica ».

Nella linea laica si attutì sempre più il Verbo cristiano e si spense del tutto quello cattolico. E questo fu l'errore che Machiavelli non commise mai. L'idea si trasfuse con sufficiente chiarezza nei credenti, ma non ancora in tutto il suo splendore (Eugenio Guccione, Girolamo Savonarola nel pensiero politico-sociale dei cattolici italiani tra il XIX e il XX secolo. Atti dell'Accademia delle Scienze, Lettere e Arti, di Palermo, 1976/77, pp. 253-306).

In occasione del primo decennale della repubblica, Machiavelli descrisse, in una lunga filastrocca in versi, gli eventi dal 1494 al 1504 (Il primo decennale, poesie). E giungendo a Savonarola, scrive:

Io dico di quel grande Savonarola,
Il quale afflato di virtù divina
Vi tenne involti con la sua parola.

Ma perché molti temevano la ruina
Veder della lor patria a poco a poco
Sotto la sua profetica dottrina,

Non si trovava a riunirvi loco,
Se non cresceva o se non era spento
Il suo lume divin con maggior foco.

Qualcuno ha voluto vedere in questo giudizio intricato e nel finale « maggior foco » un'ironìa, preludio all'aperta apostasia di Machiavelli verso lo storicismo e il libero pensiero. A parte il fatto che queste sono categorie mentali venute di poi, l'attribuzione contraddice all'atteggiamento di Machiavelli, 25 anni dopo, in occasione del sullodato assedio di Firenze. E ancor più s'oppone all'autentico pensiero di Machiavelli che constata il fallimento momentaneo di Savonarola (per carenza di Stato), ma auspica il suo stesso lume aumentato, semmai integrato o sostituito da uno maggiore, non necessariamente antitetico e anticristiano. Una fede più approfondita e un senso dello Stato più aggiornato, questo sì. Ma di nuovo qui ci ritroviamo con il vero Savonarola.

L'ultimo giudizio di Machiavelli su Savonarola, esprime la reticenza che sempre il Machiavelli gelosamente si riserba, ma anche un elogio che mai potrà essere superato e cancellato da un possibile e anche vaticinato « maggior foco »:

« Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo; nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'un tant'uomo se ne debbe parlare con riverenza. Ma io dico bene che infiniti lo credevano, senza avere visto cosa nessuna straordinaria da farlo loro credere; perché la vita sua, la dottrina, il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestar fede ».

GIACINTO ARTURO SCALTRITI

RAPPORTO SULLA FEDE

L'intervista oggi, nell'era delle comunicazioni di massa, è fra le cose più frequenti. Non meraviglia più — in quanto tale — nessuno. Che una grande personalità conceda una intervista è cosa normalissima. Il dialogo, che è il modo più originario attraverso il quale il pensiero dell'uomo si fa comunicazione, diventa così notizia. Qualcuno, l'intervistatore, si preoccupa di farlo scaturire in modo tale che le nostre domande diventino le sue domande e viceversa.

Eppure ci sono interviste assolutamente fuori dell'ordinario. Tutti ricorderanno quella di Jean Guitton a Paolo VI e quella di André Frossard a Giovanni Paolo II. Ora giunge l'intervista di Vittorio Messori al cardinale prefetto di una congregazione famosa per la sua riservatezza e l'austerità dei suoi procedimenti: la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (ancora meglio conosciuta come « Sant'Uffizio »).

Il cardinale Joseph Ratzinger, bavarese, 58 anni, con alle spalle una lunga carriera di teologo (fu anche influente perito conciliare), oggi alla testa del dicastero romano che si occupa dei problemi della fede, s'intrattiene per alcuni giorni a colloquio con il noto giornalista modenese e ne esce uno straordinario *Rapporto sulla fede* (Ed. Paoline, Torino 1985). Preceduto da una sintesi pubblicata sul mensile *Jesus* (novembre 1984), ha già sollevato, attraverso questa anticipazione, molto scalpore e un animato dibattito.

Considerato il carattere strettamente « religioso » e teologico dell'intervista, le reazioni scomposte di certa stampa laicista possono, di primo acchito, meravigliare. Ma l'« astrattezza » della teologia, la sua insignificanza per la vita sociale, è un mito a cui crede ormai solo qualche chierico attardato... Gli osservatori intelligenti sono d'accordo con Donoso Cortes nel ritenere ingiustificato lo stupore di Proudhon quando osserva

« come nell'affrontare ogni problema politico ci si imbatta sempre nella teologia » (1).

In una omelia di diversi anni fa, pronunciata nel clima di forte tensione provocato dal « caso Küng », il cardinale Ratzinger, allora arcivescovo di Monaco, sottolineava il ruolo di « difesa del povero » proprio del Magistero: « Il suo compito — diceva — è di diventare la voce dei semplici là dove la teologia non interpreta più il Simbolo della fede, ma se ne appropria e si pone al di sopra della parola semplice della professione di fede » (2).

Anche qui, in un'opera che non è certamente magistero in senso stretto e proprio, troviamo il sapore semplice del Credo, contrapposto all'orgoglio degli intellettuali; troviamo una voce autorevole e competente che si fa interprete dell'umile, dell'uomo della strada scosso profondamente dalle tante deviazioni di questi anni di tormentato post-concilio.

Rapporto sulla fede è un colloquio e ha tutto il carattere frammentario di un colloquio. Tuttavia non è sprovvisto di una sua logica e soprattutto di una relativa completezza nella varietà degli argomenti toccati.

Il tema « Concilio » è l'indispensabile punto di partenza. Oggi, parlare di fede e dottrina della fede nella Chiesa vuol dire affrontare il problema dell'interpretazione del Concilio. Problema scottante quant'altri mai, ma assolutamente ineludibile e che il Santo Padre non intende eludere, come dimostra la convocazione del Sinodo straordinario per il novembre di quest'anno.

Il modo assolutamente coraggioso e franco con cui il cardinale affronta il tema è stato accolto da qualcuno con evidente malumore. C'è chi ha parlato di « affossamento del Concilio ». Certamente un qualche affossamento c'è (almeno nelle intenzioni e a livello programmatico), ma non del Concilio, quanto del suo « anti-spirito » (Konzilsungeist). Quel cattivo

(1) Cfr. Juan Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* (Rusconi Editore, Milano 1972) p. 47.

(2) *Was ihr von Anfang an gehört habt soll in euch bleiben. Silvesterpredigt 1979* (Pressereferat der Erzdiözese München und Freising, München s. d.) p. 16.

spirito che ha animato un turbolento e, complessivamente, negativo post-concilio. Perché negativo è il giudizio che viene portato su questo periodo: « È incontestabile che gli ultimi venti anni sono stati decisamente sfavorevoli per la Chiesa cattolica. I risultati che hanno seguito il Concilio sembrano crudelmente opposti alle attese di tutti, a cominciare da quelle di papa Giovanni XXIII e poi di Paolo VI. I cristiani sono di nuovo minoranza, più di quanto lo siano mai stati dalla fine dell'antichità (...). I Papi e i Padri conciliari si aspettavano una nuova unità cattolica e si è invece andati incontro a un dissenso che — per usare le parole di Paolo VI — è sembrato passare dall'autocritica all'autodistruzione. Ci si aspettava un nuovo entusiasmo e si è invece finiti troppo spesso nella noia e nello scoraggiamento. Ci si aspettava un balzo in avanti e ci si è invece trovati di fronte a un processo progressivo di decadenza che si è venuto sviluppando in larga misura sotto il segno di un richiamo a un presunto "spirito del Concilio" e in tal modo lo ha screditato » (pp. 27-28).

Quali le cause di questo disastro? « Sono convinto — dichiara il porporato — che i guasti cui siamo andati incontro in questi venti anni non siano dovuti al Concilio "vero" ma allo scatenarsi, all'*interno* della Chiesa, di forze latenti aggressive, centrifughe, magari irresponsabili oppure semplicemente ingenue, di facile ottimismo, di un'enfasi sulla modernità che ha scambiato il progresso tecnico odierno con un progresso autentico, integrale. E, all'*esterno*, all'impatto con una rivoluzione culturale: l'affermazione in Occidente del ceto medio-superiore, della nuova "borghesia del terziario" con la sua ideologia liberal-radicale di stampo individualistico, razionalistico, edonistico » (p. 28).

La diagnosi del cardinale però non sfocia in sterili rimpianti, ma è decisamente volta all'azione. Contro questo stato di cose si può e si deve reagire senza timore di ricorrere ad un termine « difficile » come quello di restaurazione: « Se per "restaurazione" si intende un tornare indietro, allora nessuna restaurazione è possibile. La Chiesa va avanti verso il compimento della storia, guarda innanzi al Signore che viene (...). Ma se per "restaurazione" intendiamo la ricerca di un nuovo equilibrio (...) dopo le esagerazioni di un'apertura indiscriminata al mondo, dopo le interpretazioni troppo positive di un mondo agnostico e ateo; ebbene, allora una "restaurazione" intesa in questo senso (un rinnovato equilibrio, cioè degli orientamenti e dei valori all'interno della totalità cattolica) è del

tutto auspicabile ed è del resto già in atto nella Chiesa » (p. 36).

Naturalmente anche questa affermazione, già presente nella sintesi pubblicata in precedenza, ha provocato largo scalpore e interessati fraintendimenti nel fronte laicista e presso i suoi troppo numerosi fiancheggiatori ecclesiastici, tanto da rendere necessaria un'ulteriore precisazione, dapprima pubblicata sul mensile *30 giorni* e quindi riportata in questo stesso volume (pp. 36-37). « Restaurazione » non significa far tornare indietro la storia, ma è sinonimo di « riforma », cioè dello sforzo della Chiesa di rimodellarsi ad immagine di Cristo che è di ieri, di oggi e di sempre.

Questa crisi ha un punto focale: la Chiesa. Ciò che sta alla base del disorientamento post-conciliare è una difettosa comprensione della Chiesa. E anche qui non manca il legame con una cattiva interpretazione del Concilio. Il Vaticano II, che si è proposto di continuare e completare l'ecclesiologia del Vaticano I e il cui « cuore » è la costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium*, è stato proprio qui ampiamente frainteso. Si è concentrata in modo ossessivo la propria attenzione sul concetto di popolo di Dio, relegando nell'ombra quello ancora più fondamentale di Corpo di Cristo. Ne è derivato uno scivolamento dal sacramentale al sociologico. « Ma la Chiesa di Cristo non è un partito, non è un'associazione, non è un club: la sua struttura profonda e ineliminabile non è *democratica* ma *sacramentale*, dunque *gerarchica*; perché la gerarchia basata sulla successione apostolica è condizione indispensabile per raggiungere la forza, la realtà del sacramento. L'autorità qui, non si basa su votazioni a maggioranza; si basa sull'autorità del Cristo stesso, che ha voluto parteciparla a uomini che fossero suoi rappresentanti sino al suo ritorno definitivo » (pp. 49-50).

La crisi della concezione di Chiesa ha come inevitabile conseguenza la crisi di identità dell'uomo « ecclesiastico ». Il porporato bavarese tratteggia con mano sicura i contorni di questa crisi del sacerdote e del vescovo.

Il sacerdote si trova tentato « a passare da quella soprannaturale "autorità di rappresentanza", che contrassegna il sacerdozio cattolico, a un ben più naturale "servizio di coordinamento del consenso"» (p. 56). Per il vescovo il rischio è quello di vedere affossata la sua responsabilità personale nell'anonimato di strutture collettive. La caratteristica tipica della divina struttura della Chiesa per cui tutto, in definitiva, si appoggia sempre sulla responsabilità delle persone corre il pericolo —

col moltiplicarsi di strutture burocratiche ad imitazione dell'evoluzione dello Stato moderno — di passare in second'ordine.

Le conferenze episcopali non sono estranee, secondo l'autorevole intervistato, a questo pericolosissimo processo. Create come strumenti di espressione della collegialità episcopale non coincidono con la collegialità stessa. Sono strumenti giuridici relativi quindi e certamente perfezionabili, nonché rivedibili. Conseguenza importante è che solo il vescovo è « l'autentico dottore e maestro della fede per i credenti affidati alle sue cure », mentre « nessuna conferenza episcopale ha, in quanto tale, una missione di insegnamento; i suoi documenti non hanno un valore specifico ma il valore del consenso che è loro attribuito dai singoli vescovi » (p. 60).

Crisi dell'idea di Chiesa, crisi dei vescovi e dei preti, crisi della teologia. Si è fatta una teologia svincolata dal dogma, tutta protesa all'originalità e alla creatività. « In questa visione soggettiva della teologia, il dogma è spesso considerato come una gabbia intollerabile, un attentato alla libertà del singolo studioso. Si è perso di vista il fatto che la definizione dogmatica è, invece, un servizio alla verità, un dono offerto ai credenti dall'autorità voluta da Dio. I dogmi — ha detto qualcuno — non sono muraglie che ci impediscono di vedere; ma, al contrario, sono finestre aperte sull'infinito » (p. 72).

A questa errata metodologia teologica si accompagna un non meno corretto rapporto con la Sacra Scrittura. Anche qui la lettura della *Dei Verbum* (la costituzione conciliare sulla divina rivelazione) e soprattutto del dibattito che ne ha preceduto la promulgazione, si è concentrata sul tema della sufficienza o insufficienza materiale della Scrittura, risolvendosi poi in concreto in una riedizione del *sola Scriptura* luterano. Il legame fra Bibbia e Chiesa è stato spezzato e ne è nato un atteggiamento pratico che il cardinale Giacomo Biffi ha ironicamente definito « bibliolatria » (3).

Dai principi formali ai contenuti. In cristologia si direbbe che assistiamo ad un « ritorno in forze dell'antica eresia ariana ». La fede in Cristo come Dio è sottoposta ad un riduzionismo preoccupante. Dio Padre creatore è dimenticato, così il

(3) Cfr. *La bella, la bestia e il cavaliere. Saggio di teologia inattuale* (Jaca Book, Milano 1984) pp. 36-38.

peccato originale, il demonio, il purgatorio, mentre la devozione mariana ha un ruolo insufficiente rispetto a quello che dovrebbe e potrebbe svolgere.

Un criterio di interpretazione attraversa tutti i settori della crisi: è quello di « liberazione ». Abbiamo una liberazione dal Magistero della Chiesa e dal dogma, una liberazione dall'etica cattolica, una liberazione dal colonialismo, una liberazione dalle strutture sociali oppressive... Vi scorgiamo in filigrana quel rifiuto di ogni forma di dipendenza, già altrove lucidamente localizzato e denunciato dal cardinal Ratzinger (4), che si radica in definitiva nel rifiuto da parte dell'uomo della propria creaturalità, quindi della Creazione. È l'opzione gnostica che si contrappone da sempre all'opzione cristiana.

Mi accorgo che un'analisi dettagliata di tutti i contenuti di questo densissimo libro (femminismo, ecumenismo, rapporto col mondo, ecc.) porterebbe troppo lontano.

Un accenno ancora ad un tema particolarmente caro al porporato bavarese. Di recente è apparsa in traduzione italiana una collezione di suoi saggi sul problema liturgico dal titolo *La festa della fede* (Jaca Book, Milano 1984), di cui questa intervista riprende gli apporti più significativi sulla riforma liturgica. Ne emerge un giudizio non proprio entusiastico. Pur apprezzando certe riforme, il cardinale prefetto non esita a constatare che « certa liturgia post-conciliare, fattasi opaca o noiosa per il suo gusto del banale e del mediocre », è « tale da dare i brividi » (p. 125).

E' noto come l'itinerario seguito dal pensiero moderno è stato quello di un progressivo allontanamento dall'essere. Un filosofo — per altro inserito anch'esso a pieno titolo nella dialettica di questo stesso pensiero moderno — Martin Heidegger, ha parlato di *Seinsvergessenheit,* di « oblio dell'essere ».

Scordarsi dell'essere vuol dire disattendere in radice a quella domanda fondamentale dell'uomo che è la domanda sulla verità. La verità o è verità dell'essere, ricerca di « come stanno le cose », o non è nulla. La società si è andata fatalmente costruendo sempre di più attorno al primato del « fa-

(4) *Konsequenzen des Schöpfungsglauben.* Gastvorlesung bei der Thomasfeie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg am 14. März 1979 (Univ. Verlag A. Pustet, Salzburg-München 1980).

re ». Da allora vero non è più ciò che è, ma il fattibile, l'attuabile, il praticabile.

Da qualche tempo a questa parte la domanda sulla verità, mai sopita nella coscienza dell'uomo, sta riaffiorando anche a livello sociale. Non tanto per via direttamente teoretica, quanto per via pratica. Politologi non superficiali, nei paesi in cui il modello democratico-pluralista ha tradizioni più antiche o gode del più massiccio consenso, come gli USA e la Germania occidentale, si interrogano sui problemi posti dal pluralismo ideologico (5).

Qualsiasi società ha bisogno di un consenso di base, di una unità che si fondi sulla comunione nelle vedute fondamentali. Ci si era illusi di aver trovato questo accordo fondamentale attorno ai diritti dell'uomo. Ci si sta accorgendo sempre di più quanto questo accordo sia più nominale che reale. Chi è l'uomo sorgente di questi diritti? Il discorso sui diritti dell'uomo rimanda al progetto di uomo soggiacente, rimanda ad una visione del mondo che trascende l'uomo stesso. E qui, in quel luogo che è anche il nocciolo della questione, al di là di tutte le intese superficiali, l'accordo non c'è. Anzi, si assiste ad un drammatico contrapporsi di posizioni radicalmente contraddittorie. Il pluralismo moderno si svela allora come un gigante dai piedi d'argilla, mentre l'affiorare della domanda sulla verità, come la domanda radicale emergente dal nostro tempo, ci rimanda di nuovo alla constatazione di Proudhon: « Desta stupore osservare come nell'affrontare ogni problema politico ci si imbatta sempre nella teologia ».

Il Papa a Loreto ha tracciato un itinerario ideale che deve essere la risposta della Chiesa italiana ai segnali di allarme e alle grida di aiuto provenienti dalla società: unità nella verità all'interno della Chiesa, slancio missionario rinnovato al suo

---

(5) Fa stato di una *Pluralismusdiskussion* in Germania Walter Kasper, *Erneuerung des dogmatischen Prinzips*, in: Anton Ziegenhaus, Franz Courth Philipp Schäfer (edd.), *Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag* (Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1985) pp. 43-62; sul punto cfr. anche Joseph Kardinal Ratzinger, *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Ueber die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt*, in: Herbert Schambeck (ed.), *Pro Fide et Justitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag* (Duncker & Humblot, Berlin 1984) pp. 747-761; Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/MI 1984) con la recensione di Massimo Introvigne in: *Quaderni di Cristianità* 1 (1985) pp. 91 95.

esterno perché la verità sull'uomo e su Dio fornisca ad una società sgretolata le basi di cui ha bisogno.

Solo questo fondamento può garantire insieme la solidità del corpo sociale e l'autentico pluralismo. Un pluralismo infatti può sussistere solo sulla base dell'accordo attorno ai valori fondamentali.

Tappa irrinunciabile è quella dell'unità all'interno della Chiesa. Unità *nella verità*, e questo rimanda al *dogma*, alla coscienza dogmatica della Chiesa. Alla coscienza cioè che ci sono, nella fede, delle verità sottratte ad ogni possibile discussione. Verità non evanescenti, ma che hanno trovato una formulazione precisa e fondamentalmente adeguata da parte della Chiesa. Queste formulazioni — i dogmi, appunto — sono certamente qualcosa di storicamente condizionato (ma anche l'Incarnazione è storicamente condizionata), non per questo però incapaci di essere « finestre sull'assoluto » e incapaci di fondare sull'assoluto le nostre certezze (6).

Rapporto sulla fede viene a proporci insieme una fotografia della situazione di questa coscienza dogmatica non viziata da ottimismo ingenuo, una diagnosi non superficiale ed un contributo efficace per lo slancio missionario che ci è stato chiesto a Loreto.

PIERO CANTONI

(6) L'oscuramento del « principio dogmatico » nella Chiesa durante il periodo postconciliare ha avuto anche come effetto che tanti giovani, nel '68 si sono rifugiati nel dogmatismo marxista che si presentava sicuro di sé e con una apparente garanzia scientifica.

LIBRI - Rassegne

UNA SIGNIFICATIVA LETTURA DI FICHTE

M. IVALDO, *Fichte, l'Assoluto e l'immagine,* Roma, Studium, 1983

Nella collana « Interpretazioni » dell'editrice « Studium » appare il volume: *Fichte, l'Assoluto e l'immagine* di Marco Ivaldo.

Si tratta di una lettura attentamente critica e, al tempo stesso, del tutto rispettosa dell'Autore, come risulta evidente sia dalla discussione serrata alla quale Ivaldo sottopone la fichtiana *Dottrina della scienza* nell'ultima redazione, del 1804 (comparandola con le edizioni precedenti e vedendone la novità), sia dall'ottima scelta dei testi (1). La discussione de *Guida alla vita beata* del 1806, come discussione del tema fichtiano della religione e del suo rapporto-diversità con la filosofia completa, dal punto di vista storico e da quello teoretico, l'interessante lettura.

Da un punto di vista storico Ivaldo legge Fichte in modo da sottolinearne con vigore e con rigore scientifico la *personalità* anche nei confronti del trascendentale kantiano (la posizione fichtiana è « trascendentale », ma più lucida e più critica di quella kantiana), ma anche nei confronti di Schelling e di Hegel (la posizione fichtiana, infatti, non ha alcuna necessità

di completamento in Schelling e in Hegel, ma risulta « perfetta » in sé).

L'affermazione di personalità completa del pensiero fichtiano, logicamente, porta con sé una lettura teoretica del filosofo condotta con precisione altrettanto teoretica. A questa lettura fa riscontro la proposta di approccio a Fichte che Ivaldo espone nelle *Linee di ricerca* che seguono l'*Introduzione* e i *testi*, così che questo lavoro mentre si pone come interpretazione, si configura anche come « provocazione » per altre letture fichtiane in consonanza o critiche nei confronti di quella proposta.

È la collana con la rispondenza esatta al titolo (*Interpretazioni*, appunto) che suggerisce un simile discorso, ma si deve dire che Ivaldo lo sa condurre con eleganza e precisione.

« Una lettura del pensiero di Fichte intesa a metterne in luce il carattere proprio di filosofia trascendentale che perviene riflessivamente ad un'affermazione dell'assoluto » (p. 12). Così inizia l'*Introduzione*. Segue la discussione di Kant e delle letture di Kant da parte dei suoi « commentatori e continuatori ». La lettura di Fichte che Ivaldo conduce gli permette di affermare che « la dottrina della scienza continua e approfondisce, elevandola a suprema chiarezza sistematica, questa via intrapresa da Kant » (p. 15). Sta nel rapporto di continuità-approfondimento fichtiano della via kantiana la possibilità di individuare, come abbiamo detto sopra, la « personalità » della filosofia fichtiana nei confronti di Schelling e di Hegel.

L'approfondimento, poi, della posizione kantiana « fornisce alla stessa prospettiva trascendentale quell'unità sistematica che Kant non era riuscito ad assicurarle » (p. 16).

In questa direzione si snoda la discussione critica e di Kant e del rapporto Kant-Fichte, che il lettore potrà verificare sui testi dei due filosofi. Il rapporto Kant-Fichte è quanto mai complesso e la letteratura sull'argomento assai vasta. Il lettore potrà consentire o dissentire, dovrà comunque confrontarsi con le pagine di quest'*Introduzione*.

In questo continuo confronto che la lettura fichtiana di Ivaldo chiede implicitamente al lettore: su Kant, ma anche su Schelling e Hegel in relazione con Fichte sta a nostro avviso uno dei pregi del lavoro, forse quello più rispondente all'intitolazione della collana.

Pagine significative sono quelle sul *concetto e l'inconcepibile,* sul tema del *finito,* sul rapporto sapere-assoluto per cui « di fronte all'assoluto il sapere non può che riguardarsi come "non essere"... Il sapere non può aver affatto consistenza ontologica analoga a quella dell'assoluto » (p. 25).

Si può, però, « parlare di una costituzione "onto-logica" del sapere a condizione che si sia consapevoli che, con tale espressione, si intende non la costituzione di un essere analogo all'essere assoluto, ma la costituzione di ciò che è radicalmente altro dall'assoluto stesso, di ciò che assolutamente "non è" l'essere puro e la sua origine » (p. 27). Non potendo seguire la discussione, nei termini, brevissimi di una presentazione, ci è parso meglio dare, del discorso, le sole coordinate lasciando al lettore di seguirlo nei particolari.

Così come soltanto indichiamo i temi del sapere e della coscienza e della affermazione e manifestazione dell'assoluto. E la discussione dei due punti di vista, idealista e realista che « rivelano proprio in forza della loro unilateralità, una radice fattica » (p. 36).

Fortemente importante è, a nostro avviso, la discussione che Ivaldo propone della *Guida alla vita beata* non solo perché evidenzia correttamente il rapporto, in Fichte, tra filosofia e religione, rilevando, tra l'altro, la distinzione tra *metafisico* e *storico* all'interno della lettura fichtiana del Vangelo di Giovanni (per Fichte il primo contenuto, « metafisico », « ha validità e portata propriamente filosofica, è cioè significativo per la ragione in quanto tale », il secondo, « storico », « ha valore per il punto di vista proprio e diretto di Gesù, degli apostoli, dei discepoli; rappresenta cioè il contenuto dogmatico del cristianesimo che è significativo per la fede, ma che — si osservi — non è irragionevole » [p. 50]) ma anche perché, per la filosofia, e non solo idealista, la lettura del Vangelo di Giovanni ha avuto, e continua ad avere, significato particolare: esplorare, quindi, di questa lettura una pagina tanto rappresentativa come quella fichtiana costituisce un capitolo della lettura di quella metafisica giovannea che ripropone filosoficamente e non solo religiosamente il tema del Logos come ragione. Se pensiamo che il pensiero cristiano discute l'argomento dai suoi primi momenti, la portata del discorso fichtiano acquista il significato di un capitolo di un pensiero secolare la cui riflessione è sempre viva.

Le pagine dedicate alle *Linee di ricerca* riprendono necessariamente quelle dell'*Introduzione,* ma le ri-leggono piuttosto in chiave di suggerimento di studi e di ricerche che le possano sviluppare e discutere.

Non possiamo, qui, che dare i titoli dei paragrafi: *L'approccio al pensiero fichtiano, L'idea globale di filosofia in Fichte, Teoria della interpersonalità, Prospettive etiche, La visione del cristianesimo.*

Concludiamo questa breve presentazione del lavoro, serio e che fa intravvedere un sicuro dominio dell'opera fichtiana con questa riflessione di Ivaldo: « Mi sembra che l'approccio indicato e praticato nelle pagine precedenti — se assunto con la menzionata cautela critica — possa suscitare e nutrire l'attenzione del lettore per la filosofia fichtiana, che ha molteplici titoli per attirare un ragionato interesse teoretico grazie alle caratteristiche di rigore e, insieme, di radicalità, di criticità e di tensione fondativa che la animano, e poiché si presenta per molti aspetti nuova e inaspettata una volta che si riesca a detergerla dalle interpretazioni "tradizionali" e consuete ».

Quest'argomentazione che Ivaldo riferisce al primo paragrafo delle *Linee di ricerca* vale per tutto il libro.

BRUNO SALMONA

POSTILLE

La strada passa per Cristo.

In altra parte della rivista i Lettori hanno già trovato, a firma di Dario Composta, una magistrale e compiuta sistematizzazione del pensiero sociale del card. Siri, relativamente a quanto ne è stato finora pubblicato nel primo dei due volumi sociologici previsti nella perficienda Opera omnia *(impresa di « straordinario coraggio », dovuta alla tenacia di don Nicola Lanzi). Qui voglio, solo, dapprima aggiungere qualche osservazione personale in margine ad una mia rilettura degli scritti dell'illustre Porporato; poi segnalare, nel riconoscimento sincero della meritoria fatica della Redazione del volume (Redazione invidiabile per il numero e la competenza dei componenti). alcune sviste tipografiche e alcune scelte redazionali poco convincenti o inaccettabili; ed infine esprimere sommessamente un augurio, in occasione di questa edizione, ma per un argomento da essa ben distinto.*

I nostri Lettori avranno anche notato, nella sistematizzazione suddetta dell'Amico Vice-rettore della Pontificia Università Urbaniana, che, pur trattandosi di un pensiero innestato sulla più genuina tradizione culturale della Chiesa (e come avrebbe potuto non esserlo ?), quello dell' Arcivescovo di Genova è anche originale ed attuale, ricco di approfondimenti e di interessi nuovi, aperto ad ogni problema e ad ogni situazione emergente, percorso da una cordialità e da una fiducia nell'uomo sorprendenti solo per i disinformati (come qualche « pontefice » laico, che continua a distribuire disinvoltamente patenti di « scarsa attitudine » all'umanità e all'ottimismo: ma Giovanni Paolo II, nella sua visita a Genova, ha reso omaggio alla « sapienza sociologica » del card. Siri, e Jean Guitton, onorato di pensarla come lui, gli ha affidato il suo testamento spirituale).

La sociologia cristiana per il card. Siri non può essere che teologica, parte della teologia: come scienza cristiana, essa non può essere che imperniata sulla Rivelazione e continuamente illuminata dalla stessa. Si prenda, ad esempio, il documento sociale più originale e completo, quello che si potrebbe considerare come la magna charta *della sua sociologia, la pastorale indirizzata al clero trent'anni fa,* La strada passa per Cristo, *che dà an-*

che il titolo al volume: in essa, nella Parte prima *che chiamerei speculativa, più che teorica, o dei « princípi », l'arcivescovo di Genova in 6 paragrafi stabilisce i fondamenti dottrinali della sociologia cristiana, deducendoli da altrettanti dati rivelati della Scrittura e della Tradizione (con un procedimento tecnico, — tesi biblica, riflessione razionale, conferma biblica —, caro in altri campi ad altri scrittori genovesi, come le mistiche Tommasina Fieschi e la ven. Battistina Vernazza, ben note al cardinale), mentre nella* Parte seconda, *anch'essa in 6 paragrafi e sempre con continui riferimenti alla rivelazione, egli discute « alcune applicazioni pratiche e alcuni dettagli concreti ». La* Weltanschauung *del card. Siri, compatta, omogenea, completa e coerente, è essenzialmente teologica. Se potessi estendere un giudizio di Jean Guitton, relativo a sant'Agostino, direi che anche per il Porporato genovese « il cattolicesimo è la forma del tutto, l'asse dell'evoluzione; di più, esso è il luogo della ricapitolazione finale ». Ricordo quello che l'arcivescovo di Genova scrive all'inizio della suddetta pastorale: « In tutto è preminente Dio. In ogni questione o valutazione sovrasta la considerazione di Dio. Ciò significa che nessuna questione al mondo può rimanere essenzialmente* neutra o laica: *nessuna ragionevolezza autorizzerà mai chicchessia ad enunciare princípi od impostazioni che partano da qualunque altro punto, rifiutando una ulteriore e necessaria riduzione a Dio. Non esistono questioni che vaghino* autonome *per il mondo ... »; e quello che, col caratteristico consapevole suo senso d'equilibrio, immediatamente aggiunge: « Ciò non significa che si sia tenuti a fare in ogni problema o questione un discorso religioso; significa però che bisogna guardarsi bene dal trattare o risolvere quella qualunque umana questione come se non dovesse essere portata a valutarsi dinnanzi a Dio ... »; per concludere, conseguentemente alla sua impostazione teologica onnicomprensiva: « E se è piaciuto a Dio per la guida religiosa e morale degli uomini stabilire la Chiesa, in ordine ai supremi comuni destini, è facile capire allora quale cittadinanza essa e il suo ministero (il testo autentico, come dirò più avanti, più esattamente dice: magistero) hanno nelle cose di questo mondo, anche col pieno rispetto di quello che è dovuto a Cesare ».*

Questo scriveva trent'anni fa, nel 1956, al suo clero il cardinale di Genova, durante il pontificato di Pio XII al cui magistero sociale tanto deve la rinascita cristiana dell'Europa nel secondo dopo-guerra, quando in Italia si tenevano ancora le gloriose Settimane sociali dei Cattolici, *anche sotto la presidenza dell'arcivescovo Giuseppe Siri. Che la crisi della dottrina sociale della Chiesa e le deviazioni anche recenti di certe sociologie cristiane denuncino anche una crisi teologica? e rientrino nella generale crisi della teologia? Tutti sanno che ad un certo momento si ebbero tempi non facili per la dottrina sociale della Chiesa, ed emersero atteggiamenti non favorevoli verso le* Settimane sociali, *che vennero abbandonate. Ma ora si parla di ripristinarle e, come ho ricordato, Giovanni Paolo II ha reso omaggio pubblicamente e ripetutamente alla dottrina sociale del card. Siri, avallandola.*

Giacché, come diceva ancora Jean Guitton, e questa volta a proposito di sant'Atanasio che pur rimasto solo « come Abramo, possedeva però l'avvenire », « certi generali valgono un esercito ... ».

Ogni Opera omnia *deve ubbidire per forza di cose a determinati criteri editoriali e redazionali, riguardanti ad esempio la cadenza cronologica dei singoli volumi, la selezione del materiale da pubblicare, la classificazione di esso per argomenti e per generi letterari, ... Certi criteri sono di sempre, felicemente collaudati in* Corpus, Collectiones, *Collane, ..., ormai classici. Altri possono migliorare. La lettura isolata di un volume di un'*Opera omnia *in genere. e in specie di volumi di diverse sezioni tematiche editi a distanza di anni l'uno dall'altro, come nel nostro caso, non può essere né soddisfacente per il contenuto, perché incompleto, né valida per le soluzioni tecniche, a motivo dell'ineliminabile incompletezza delle introduzioni, degli indici, ... Forse non si poteva fare diversamente. E certamente è già un merito avere adottato una soluzione.*

Per ovviare, però, a queste incompletezze insoddisfacenti, mi permetterei di suggerire al lettore. innanzi tutto, di approfondire ulteriormente e per conto proprio la « dimensione storica » dei singoli interventi del card. Siri, magari sfruttando al massimo le Introduzioni; *in secondo luogo di procedere ad una lettura sincrona degli scritti dell'arcivescovo di Genova riguardanti le varie tematiche teologiche, sociali e pastorali. Ci guadagnerebbero la concretezza e l'ampiezza: si riuscirebbe da una parte a cogliere la reale complessa personalità culturale dell'Autore e l'evoluzione della società contemporanea, e dall'altra a ricostruire, — non per puro accademismo, è evidente —, « la giornata apostolica » di un vescovo residenziale tra i più attenti alla realtà quotidiana, in una grande città industriale. dalla storia e dalla cronaca singolari.*

* * *

Il card. Siri è come colui

> *« ... che pensa a suo cammino,*
> *che va col cuore, e col corpo dimora »* (Purg. *II),*

cioè. dal punto di vista letterario, è come colui che « sta al principio, e l'anima è già alla fine », avendo divorato « tutto lo spazio di mezzo », ..., e che perciò « sopprime, scorcia, traspone, abbrevia: una parola di più gli è una scottatura ... » (come l'Alfieri visto dal De Sanctis). Inoltre, direbbe il Foscolo. è come colui che

> *« sdegna il verso che suona e che non crea »* (Le Grazie).

L'arcivescovo di Genova dattiloscrive personalmente i suoi interventi. E come in lui è posata la previa ruminatio *delle idee, così successivamente*

è veloce e definitiva la scrittura. Ma il pensiero precede sempre di gran lunga la mano. Inoltre, egli non è particolarmente devoto ... del grammatico Donato (ma per sant'Agostino e san Gregorio Magno questo era titolo di merito e motivo di vanto!). Nei suoi scritti, sempre efficaci e talvolta anche stilisticamente piacevoli, si incontrano « alcune fragilità di forma e di stile, ..., qualche indicativo di troppo al posto del congiuntivo » (B. Gherardini) e, aggiungo, frequentemente anche neologismi arditi, costruzioni ad sensum, *latinismi e grecismi rari, conclusioni improvvise e non preparate, elisioni, ...*

Ho premesso tutto questo per introdurmi nell'argomento della redazione del testo del volume La strada passa per Cristo, *e per giustificare in parte e in anticipo certe manchevolezze. Per quanto riguarda la veste editoriale di tutta l'*Opera omnia, *già altri autorevolmente ne hanno sottolineato l'eleganza (R. Spiazzi; B. Gherardini). Per quanto riguarda, invece, la redazione del testo, l'insoddisfazione è grande, per gli errori di stampa, le correzioni arbitrarie, le incomprensioni, le omissioni, ... So per esperienza che si fa una certa fatica a preparare un testo del cardinale di Genova per la stampa, per le ragioni suddette; ma al testo originale ed autentico, soleva raccomandarci tanti anni fa Giorgio Falco parafrasando felicemente una nota massima di Cicerone, come al* puer, maxima debetur reverentia, *per l'Autore e per il Lettore ... Anche se è comprensibile l'imbarazzo del redattore e condivisibile più di una volta la voglia di intervenire. di cambiare ...*

*Gli errori di stampa forse sono inevitabili, specialmente oggi pressati come siamo dal tempo, e certamente non si devono ascrivere ai soli redattori; ma qui sono troppo numerosi. Alcuni sono evidenti; altri emergono dalla collazione del testo dell'*Opera omnia *con quello della fonte autentica citata in calce. Segnalo alcuni errori di stampa, prevalentemente relativi alle prime cinquanta pagine:*

pag. 9, riga 28: ammalate d'ideali per *ammantate d'ideali; pag. 16, riga 13: orfano dal collegio* per *orfano in collegio; pag. 20, riga 6: dei diritti* per *di diritti; pag. 24, riga 12: dallo stesso enorme divario* per *dallo spesso enorme divario; pag. 28, riga 5: a questa necessità un costume morale che li autolimiti* per *a questa necessita un costume morale che si autolimiti; pag. 33, riga ultima: fallano o nell'uno e nell'altro* per *fallano o nell'uno o nell'altro; pag. 34, riga 12: condanna realizzazioni* per *condanna a realizzazioni; pag. 34, sestultima riga: impegnato l'Evangelo* per *impregnato l'Evangelo; pag. 38, riga 4: spirituale o soprannaturale* per *spirituale e soprannaturale; pag. 48, riga 2: civili ed economici o politici* per *civili od economici o politici; pag. 48, quartultima riga: supremi* per *superni; pag. 191, riga 18: una grande dovere* per *un grande dovere; pag. 201, riga 22: svilppate* per *sviluppate; pag. 259, riga 34: antecendente* per *antecedente; ...*

E vengo alle varianti, per così dire, cioè alle correzioni, alle aggiunte, alle omissioni, alle incomprensioni del testo ... Per tutto questo mi limito

alle pagine della pastorale La strada passa per Cristo *(pagg. 3 - 49). In qualche caso sarebbe stato necessario correggere: forse, ad esempio, a pag. 4, riga 5, dove il periodo (le sottolineature sono mie)* E pertanto *mi sembra ellittico del complemento oggetto; certamente andava corretta in* A loro volta queste negazioni *l'espressione originaria* A sua volta queste negazioni, *...; ma non si è fatto nulla. Le correzioni effettuate, invece, mi sembrano molto discutibili, perché, a mio avviso, senza migliorare il testo, ne hanno indebolito la forza e l'espressività: pag. 3, riga 1:* vivamente *corretto da* vivacemente; *pag. 5, riga 32:* sentendoci *da* montandoci la testa; *pag. 13 riga 11:* ministero *da* magistero; *pag. 14, riga 1:* ricostruire *da* ricostituire; *pag. 15, riga 26:* indica *da* implica; *pag. 18, riga 25:* chiamandola in caserma *da* chiudendola in caserma; *pag. 34, riga 32:* incessante opposizione *da* terribile opposizione; *pag. 39, riga 29:* dalle leggi naturali *da* fatti naturali; *... Anche le aggiunte chiarificatrici non soddisfano: pag. 35, riga 37:* qualunque indirizzo culturale o movimento politico che, sia comunista o socialista, si ispiri alla teoria marxista *non eguaglia l'efficacia dell'originale* qualunque socialismo che sia marxista ed in quanto marxista; *... Le omissioni frequenti sono immotivate, e non si capisce se siano volute o no: pag. 3, dopo la riga 23 non si legge* Perché solo con Gesù saremo saggi; *pag. 6, riga 13, manca* e non la si conteggia; *pag. 7, riga 20, non c'è* completa; *pag. 12, riga 11, non si legge* « Io sono il Signore Dio tuo: non avrai altro Dio fuori che me! » (Es. *20, 2), richiesto poi dal contesto; pag. 15, riga 8, manca* poco o tanto; ib., *riga 25, l'espressione* implichi la « personalità dell'uomo » *suona originariamente* implichi la « persona umana » e che cosa comporti il rispetto alla « personalità dell'uomo »; *pag. 23, riga 21:* una virtù morale, della quale *va completato con* una virtù morale, anzi consiste in una virtù morale, della quale; *pag. 24, riga 34:* Non che ci possano *va letta* Non che non ci possano; *pag. 28, riga 30, è omesso* molti in qualche momento se ne serviranno; *pag. 20, riga terzultima:* funzione sociale *va completato con* dalla indefinita affermazione; *... In qualche caso il senso è addirittura stravolto: pag. 7, riga 19:* sola formula di sociologia umana. E' dunque il caso di valutarla bene, sia per considerare la ricchezza, sia per scoprire la fallacità *(sic!)* di tutte le formule roboanti, *nell'originale suona così:* sola formula completa di sociologia umana. E' dunque il caso di valutarla bene, sia per considerarne la ricchezza, sia per scoprire la fallacia di tutte le altre formule roboanti; *pag. 8, riga 4:* perché tale fraternità servirebbe più a dividere che non ad unire *nell'originale suona:* perché tale fraternità comincerebbe proprio dal dividere e non dall'unire; *pag. 20, riga 17:* i princìpi per la legge *va letto* i princìpi e la legge; ib., *riga 33,* ad innalzare e deliberare qualcosa *sta per* innalzare e liberare qualcosa; *pag. 21, riga 29:* l'ultima immagine di guerra *nella realtà è* l'ultima immane guerra; *pag. 25, quintultima riga:* rinuncia all'uso dell'impiego di beni terreni *sta per* rinuncia all'uso ed all'impiego di ...; *pag. 37, terzultima riga:* non li danno affatto perché non ammettono nell'uomo un vero diritto *va letto* non li danno affatto perché ammettano nell'uomo un vero diritto; *infine, due volte, a pag. 11, riga 6, e a pag. 40,*

riga 18, società civile, *sta per* società erile, *evidente latinismo da* herilis *o* erilis, *come si legge in qualsiasi dizionario scolastico; e la società padronale non è la stessa cosa della generica società civile ...*

Più accurata, e più rispettosa del testo autentico, mi sembra la redazione del secondo intervento del card. Siri raccolto in questo volume, quello su Il movimento lavoratori. *Non mi sembra, però, giustificato e accettabile il tentativo, fallito perchè rimasto a metà, di ... laicizzare tale intervento! Mi spiego:* Il movimento lavoratori *è una lettera pastorale al clero, dal sottotitolo* Appunti per il Clero dell'Archidiocesi di Genova (Rivista diocesana genovese, *1960, pagg. 166 ss.). I redattori dell'*Opera omnia *hanno cercato di sopprimere tutti i riferimenti al clero, manomettendo anche il senso originario: le ultime righe della pag. 50, ad esempio, nell'edizione autentica suonano così (le sottolineature sono sempre mie):*

a) di dare al Nostro Clero nozione della necessità delle ACLI;

b) di illustrare allo stesso quei princìpi e quegli orientamenti coi quali esso potrà rendersi veramente utile alle ACLI stesse.

Ci teniamo poi sull'argomento generico ...

Non vedo la necessità e l'utilità della ... laicizzazione e del cambiamento di significato; tanto più che subito dopo il redattore incoerentemente ha lasciato le espressioni originarie questa lettera *e* nostri cari collaboratori nel sacro ministero ... *Ed espressioni come* noi sacerdoti, ..., ministri di Dio e pastori di anime, ..., *si trovano anche in seguito, talvolta sostituite e tal altra no dall'espressione* i nostri lettori *o da espressioni analoghe.*

*Un indice analitico « impreziosisce » il volume, sottolinea giustamente il prof. Barbieri nell'*Introduzione *(pag. XVI). E tutti riconoscono l'utilità degli indici, e volentieri sono grati a chi li compila. Ma è proprio negli indici, direi, che si vede se il redattore* bonus *anch'egli* quandoque dormitat *o no ... E nell'*Indice dei nomi *mancano i nomi di* Gesù Cristo *e di* Maria SS.ma *inseriti nell'*Indice analitico *(cioè delle cose), i nomi di* David, *di* Sansone, *di* Sisifo, ... *(pagg. 263, 369, ...), e tutti i toponimi* (Bergamo, Milano, Francia, ...: *pagg. 272, 327, 330, ...), mentre il nome* Italia *è inserito nell'*Indice analitico. *Il nome* Cesare *poi del* loghion *« Date a Cesare quello che è di Cesare ... » non può essere* Cesare G., *come si legge nell'*Indice dei nomi!

* * *

Una quindicina di anni fa, al compimento dei primi cinque lustri di arcivescovado del card. Siri (che si avvia felicemente a superare anche Paolo di Campofregoso, arcivescovo dal 1456 al 1498, cardinale e a più riprese

*anche doge) veniva pubblicata in due volumi una raccolta di pastorali. Nel*l'Introduzione, *il redattore e curatore di allora prendeva lo spunto dal motto del cardinale,* Non nobis Domine, *che intitolava la raccolta, per affermare: « Esso (motto) esprime il concetto dell'autorità come esercizio: afferma il diritto di Dio, esclude la vanagloria dell'uomo. Il cardinale Siri sa che la sua autorità viene dal Signore. L'atteggiamento che ne consegue è quello di scomparire dietro il segno e la gloria di cui si è portatori: la gloria del cristiano, del sacerdote, del vescovo. Ma quando l'individualità è affidata alla grazia, la personalità è esaltata. Questi documenti sono perciò espressione semplice dell'ufficio e al tempo stesso viva manifestazione di una persona. Chi conosce l'uomo, sa che ha scritto queste parole in primo luogo per se stesso: la parola detta come vescovo gli è stata norma di vita come cristiano. Per questo possiamo conchiudere questa nota introduttiva con le parole con cui Gregorio Magno apre il documento che è stato norma di vita episcopale per tanti secoli cristiani, la* Regula pastoralis: insegnare una disciplina trova il suo legittimo fondamento nel possesso attento e meditato della stessa ... giacché il governo delle anime è l'arte di tutte le arti ».

Auguro a chi ha scritto questo giudizio sull'opera e sulla persona di un vescovo, del suo vescovo, al quale deve il suo sacerdozio, cioè tutto, e del quale anche recentemente ha affermato di riconoscere la paternità nella fede, di nutrire ancora questi sentimenti, non solo, ma, in particolare, di voler cercare, per trovarlo, sollievo solo là donde gli è venuto il peso: inde levamen, *direbbe Yves di Chartres,* unde gravamen.

[Alberto Boldorini]

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XIV)

La crisi del mondo

Che l'incantesimo dei beni di quaggiù mieta innumeri vittime è triste, quotidiano spettacolo. L'Heros di Freud appanna in noi uomini, se non disautora, lo spirito.

I più erigono « *MAMMONA* » a fine ultimo.

Non riflettono che le ricchezze configurano il loro *avere* in antitesi al loro *essere* e che, provvisorie, s'accompagnano a molti mali. Calano fulminei, impreveduti, i mali a crocifiggere l'uomo, sovvertono la vita, né vi prestan rimedio o ripiego le ricchezze.

No. Le ricchezze non siglano il « Totum », ma semplici strumenti, e con una fungibilità in ordine a beni *umani*, capaci di valorizzazione e umanizzazione dell'uomo.

Altri s'infatuano del « *CORPO* ».

Lo coltivano, lo scapricciano, lo adorano. Il fine ultimo è lì. Stolidi! Il tempo edace non risparmia oltraggi, a stillicidio lo corrode e, non appena la fiamma del desio si spegne, incombe la mestizia fonda della carne immonda. Muore il corpo, l'anima no.

E' il corpo in funzione dell'anima, che n'ha bisogno per svolgere i suoi atti e per giungere a maturità.

Anche l'anima si sobbarca ad un ciclo, trascorre un'infanzia.

Ai primordi, infima nella scala degli spiriti, fragile e greggia, non riesce a cernere l'originaria e plenaria affulgenza del vero e del bene.

S'impone un tirocinio di addestramento, un apprendistato, una iniziazione.

In grazia del corpo, che l'annoda alle cose materiali, l'anima si esercita quaggiù sul piano delle idee. Dal vero e dal bene, frammentariamente e differentemente sparsi nel mondo, smaterializzandoli, astrae i noumeni, li elabora analitica, li concilia sintetica. S'abitua a viverne. « Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu ».

Adulta, deposto il corpo, espleta libera dopo la morte, a tu per tu col vero e col bene, ed è intimo, cristallino consorzio, scevro di scorie e diaframmi, una vita autonoma, vita in auge di perfezione e beatitudine.

Altri appellano alla « *GLORIA* » e al « *DOMINIO* ».

Come se questi beni migliorassero giocoforza l'uomo, in ossequio ai canoni del fine ultimo; come se non fluttuassero incerti tra le sabbie mobili di relazioni ardue ed ibride; come se tutti li potessimo conseguire, laddove di tutti è il fine ultimo; come se, non di rado, in mentite spoglie, non rappresentassero una farsa e non coprissero l'anima di vergogna.

Attraggono, questi beni, a causa d'un legittimo orgoglio che suscitano in chi, col distinguersi o col prevalere, lucra ammirazione e stima. Ma, guai se gli uomini li entificano, criterio, monopolio di vita! E' l'esaltazione folle. Tronfi e spavaldi i corifei si crogiolano in vanesi narcisismi, s'ammalano di megalomania, disprezzano i fratelli, calpestano i vincoli più sacri, avventano atti temerari e nefasti.

Non c'è pace per i metropolitani dell'universo: invisi, s'addossano impopolarità e biasimo, il peso del ridicolo; odiati, tremano di paura e, in fondo, hanno schifo di se stessi.

Urgono invece, questi beni, da fini intermedi, mancipi ad un più vigile, serio, responsabile e fattivo impegno a difendere e promuovere socialmente il bene comune.

L'equo riconoscimento dei meriti, le lodi e le cariche spronano al miglioramento del nostro Io.

Forse dal binomio « *CULTURA-VIRTU'* » risulta il fine ultimo dell'uomo?

Non vive forse lo spirito di verità e d'amore? Attenti all'equivoco. Cultura e virtù non valgono per se medesime, ma per l'*oggetto* su cui

vertono; e se l'oggetto del conoscere e del diligere è finito, sia pur il più caro dei fratelli o il gaudio estetico più alto, non basta a compiere l'uomo, i voti d'una ragione e d'una volontà tese all'Infinito.

* * *

La codificazione dell'Heros, dell'edonismo e dell'utilitarismo; l'iperbole del super-uomo eslege, belva tra gli uomini; la statolatria e la sua eticità; l'idealizzazione dei fattori economici e biologici; il culto stoico dell'impassibilità e la vuota cerebralità della virtù per la virtù; l'elefantiasi misticoide che disintegra l'uomo e lo isola dalla vita; l'umanesimo storico, progresso del Collettivo, or intellettualistico nei classici, or volontaristico nei romantici, che antepone l'impersonale al personale e che immola l'Io, umanesimo inumano, si avvicendano con sconce gazzarre lungo i secoli, turlupinano la storia, la desolano.

Oggi dilaga una sfiducia epidemica, il dubbio, di nulla se non di sé sicuro.

Interpreti di cotesta sfiducia, i nuovi vessilliferi del pensiero, gli esistenzialisti, filosofi della crisi, teorizzano in sistema di vita il travaglio delle anime lacere e deluse.

Si torce sul tappeto l'unica problematica dell'uomo singolo, ch'è *esistenza* e che il destino obbliga ad inquisire, fuori di sé, il compimento dell'Io. Ma ingloriosamente, sterile, smania la vita, poiché l'oggetto idoneo a compiere l'esistenza è chimerico o, quanto meno, irraggiungibile. E l'uomo s'affligge, spasima in preda all'inquietudine, si asserpola disperato nell'ombra di sé.

Appello che non ha risposta la vita, fatale epilogo lo scacco e il naufragio!

Attraverso l'esistenza s'individua l'essere nostro, e l'esistenza realizza una sola possibilità tra le infinite dell'essere, evadenti in tal modo nullificate dinanzi a noi. Di più. Siccome l'esistenza dei singoli giammai diverrà altro da ciò che è, anche gli individui s'annullano. Tra le infinite possibilità nullificate, se non bastasse, una eccepisce alla nullificazione, la morte, e riconsacra il nulla.

Oh, obbrobrio il triste e tristo mestiere di uomo, la macabra scuola della vita, la noia ci è maestra del nulla che ne circonda, l'angoscia maestra del nulla che siamo noi! Più in basso non potevasi scendere e di più, spietata nemesi, non poteva colpirci la verità tradita.

Innegabilmente ha credito la crisi dell'anima, lievita gli spiriti fieri e non dà requie.

Lungi dall'indurre tranquilli possessi, le conquiste e le scoperte spalancano ignoti orizzonti, di prosieguo, indettano all'uomo un destino di ascesi e di lotta.

Il che tuttavia non coonesta la *retorica* dell'inquietudine e dell'angoscia, per cui inquietudine ed angoscia s'autocompiacciono, non dei mordono ed instano insuperabili.

Solo supponendo irrazionale e casuale la realtà, la tensione dell'uomo non riuscirebbe a superarsi; e gli esistenzialisti concludono lugubri all'irrazionalismo del caso, salvo ad uscirne inspiegabilmente in Kierkegaard ed epigoni con un salto nel buio: l'atto di fede cieca.

Ma l'ipotesi è assurda. Dovunque la realtà squaderna lucidi schemi di finalismo, evidenziandone i felici approdi, sfida a coglierla in fallo. Non fa eccezione l'uomo. A rigor di logica, rigida e stupenda logica di natura, all'anima, che travalica le cose e non muore, la meta non può non arridere se non dopo la morte e non può non coincidere con Dio.

2. LA BLASFEMA FACEZIA DI HEINE

Psicanalisi e istanza metafisica

L'antropologia classica e la psicanalisi convengono sul *fine ultimo* dell'uomo, pienezza di essere, fastigio di perfezione e di beatitudine: un compimento che imiti al massimo grado il modo d'esistere di Dio. Insaziabilmente noi aneliamo alla felicità.

Ma — a giudizio di Freud — fittizia è la felicità, illusoria l'imitazione d'un Dio eterno ed infinito. In ordine al fine ultimo rivelansi artifizi di natura e di ragione i mezzi escogitati, si dissolvono di volta in volta in vacui giochi accademici, non capaci se non di regolare il nostro metabolismo organico. Non v'ha scampo. Epilogo funereo è «tout court» la morte.

Vien da chiedere a Freud: la psicanalisi, col riduzionismo biologico in chiave ateista, esaurisce davvero l'uomo, o non lo schiude piuttosto su spalti nuovi, in orizzonti trascendenti, sicché l'uomo superi l'uomo e attinga Dio?

Noi siamo convinti che, semmai Freud non avesse respinto l'antropologia classica, inalterata sarebbe rimasta, nei tronconi maestri, la sua psicanalisi, non inficiata da gratuite premesse.

Ossia. Postulava l'antropologia classica si demandasse alla materia quel che appartiene alla materia, allo spirito quel che è dello spirito. Ed ecco, schietta e libera, la psicanalisi evincere congenialmente il « come » l'uomo a gradi s'appropri l'essere, la perfezione e la beatitudine, massima al limite la partecipazione a Dio: duttili, calzanti le metodologie diagnostiche, fertili le applicazioni terapeutiche, garantite dal binomio psiche-pneuma, per cui *libido* e *aggressività* smorzano a poco a poco il disgusto, l'angoscia, il senso di colpevolezza, la sfiducia; più gaudiosa la vita nell'ascesi d'una potenza creatrice, tesa ai pinnacoli dell'Amore, sublimazione d'un esistere che, esemplandosi in Dio, è « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (Boezio).

Eppur Freud accarezzò l'ipotesi. N'è riprova l'epistolario con l'amico Oscar Pfister, un parroco evangelico, ligio ad usare la psicanalisi in sede di pedagogia e di pastorale.

Non a caso Freud scrive a Pfister: « Voi non dubitate, al riguardo, sull'efficacia psicanalitica in virtù d'una dislocazione dell'Heros a livello di spirito. Le vostre sono le medesime vie da noi percorse. Vi suffraga la felice condizione di trasferirvi in Dio. Situate cioè l'umanità primigenia in una fase di culto a Dio, un culto che avrebbe tacitato le neurosi » (1).

L'ammissione è documentazione da un verso che tutti gli uomini anche i più impenitenti, apostati o atei, non possono eludere l'imitazione di Dio, d'altro verso che l'antropologia classica può far tesoro di non pochi, notevoli approdi acquisiti dalla psicanalisi di Freud. Non v'ha dunque irriducibiltà tra psicanalisi e l'antropologia classica, patrimonio del giudaismo, dell'ellenismo e del Cristianesimo.

Lo voglia o no, la psicanalisi solleva di continuo l'istanza metafisica. Se la reprimessimo, inconsulti, bloccheremmo in un vicolo cieco, su binari morti, la psicanalisi.

Il più acuto dei libri di Freud, il più lepido e il più spontaneo, — *La barzelletta e la sua relazione con l'Inconscio* —, n'è lucida conferma (2).

Narra Freud: « Heine, in fin di vita, uscì in una battuta blasfema. Al sacerdote che gli ricordava la misericordia di Dio aperta al perdono, disse: Certamente. Dio mi perdonerà. E' il suo mestiere (3).

La risposta di Heine enuclea la filosofia del credere in Dio, propria

(1) S. FREUD, *Briefe 1909-1939*, Frankfurt a. M. 1963, p. 12.

(2) Cfr. S. FREUD, *Ges. Werke VI*, London 1940.

(3) *Ib.*, p. 126.

del Maestro di Vienna, sintesi dell'opera magna: « *Il futuro d'una il lusione* ».

Ivi Freud si sostituisce a Heine. Dipana in termini di psicanali l'aneddoto, ch'è appunto un dialogo tra psicanalisi e antropologia cla sica.

Il metabolismo, la morte e l'idea di Dio

Secondo Freud l'uomo è un individuo istintivo, tributario alle leg degli ormoni nella struttura dell'essere.

L'organismo nostro, a guisa di qualsiasi organismo, è un siste fiso-chimico. I processi metabolici l'immutano di volta in volta. Il cic catabolico del metabolismo, o disassimilazione, diuturno logorio di m teria corporea, in breve demolirebbe l'uomo se, in linea parallela, ciclo anabolico, o assimilazione, non reintegrasse le energie bruciat Donde, frutto di meccanismi regolatori, l'equilibrio che instaura il m tabolismo, laddove si alternano la demolizione e la reintegrazione, compensano reciproche.

Nativi e costitutivi, i meccanismi regolatori del sistema fiso-chin co fanno sì che l'uomo sopravviva come unità e totalità, cresca e si m tiplichi. Lì affonda le radici, oltre la vita del corpo, l'esperienza del spirito. Lo spirito non è più il pastore dell'Essere di Heidegger, ma fedele procuratore di pulsioni che il metabolismo esige. Queste « p tese del corpo sulla vita dell'anima » Freud denomina *impulsi.* Inso ma, di atto in atto, sempre lo spirito non mira se non a raggiunge l'« optimum » d'uno stato di metabolismo con la minima tensione. P vi si avvicina e più degusta il piacere. Gli altri valori muovono in vis d'un tal stato, aspetti edonistici, aspetti utilitaristici.

Il fine ultimo però, a noi congenito, non è il piacere, ma il supe mento d'ogni conflittualità del metabolismo, il ritorno allo stato di te sione minima degli elementi anorganici, che è la morte. La vita è c un circuito insignificante in direzione della morte. In balia dei multi impulsi, sinistro florilegio, l'uomo e la natura efformano instanca mente e decompongono collateralmente anonimi modelli di metab smo, alla stregua d'una tela di Penelope. Ecco lo specime.

Freud s'industria a disporvi i valori dell'anima, culturalità e civil religione ed etica, l'arte, il diritto. N'offre la ragion giustificativa c l'esegesi che elabora circa la risposta di Heine al sacerdote: gli uom inventano Dio per servirsene all'occasione. E l'occasione più infausta

a morte. Allora, di fronte al nulla, la finitudine dell'uomo s'impenna n una rivalsa d'immortalità beata, analogandolo a Dio.

A rigor di logica, *de iure*, gli uomini non necessitano di Dio: godo- ıo la vita, bastano a se stessi, e la natura li appaga. Ma, in concreto, a vita pullula di mali, e l'uomo, preda di rischi immani, crocifisso dal- 'angoscia, vagheggia inerme, simile a un bambino, l'idea d'un Padre :he sta nei Cieli, onnipotenza prodiga d'ausili e di conforti, sollecito ad)vviare l'infantile bisogno di mille tutele, a lenire il senso di colpevo- ezza col perdono, a soddisfare l'invocazione supplice, spasmodico il de- iiderio d'un cosmico, egemone dominio.

L'idea di Dio dirime quindi le conflittualità tormentose causate da- gli *impulsi*. E' il « passepartout », la chiave fantastica e magica del pia- :ere, consolazione e protezione, in antitesi alla cruda realtà. Allarga al- 'infinito ciò che l'uomo vorrebbe essere (Feuerbach).

La consolazione e la protezione divina assicurano — al tandem — 'incentivazione del piacere, l'abolizione o attenuazione delle conflittua- lità, cui despoti gli *impulsi* aggiogano l'uomo.

Heine, moribondo, da coerente illuminista, non vuol spegnere la conflittualità degli « impulsi », che reputa ineluttabilità, né si rifugia in Dio, Padre di misericordia. Scioglie nondimento l'« hiatus » in forma inedita. Surroga la relazione a Dio con l'identificazione in Lui: Io sono Dio. Non figlio di Dio, creatura in umile ossequio di culto latreutico, impetratorio ed espiatorio, carica di debiti, o peccati. Io sono il facitore di Dio, la perfezione dell'essere, cuspide dell'universo. Dio vive del mio credito. Nel gaudio intraducibile d'una autosoddisfazione narcisiaca, ch'è autodivinizzazione, il moribondo rappacifica l'anima di fronte al nulla della morte.

In tal modo Freud teorizzò la blasfema facezia di Heine.

« Homo animal rationale »

Quello di Freud è un materialismo « sui generis ». Esiste anche lo spirito. Freud non discute la definizione dell'uomo di Aristotele: *Homo est animal rationale*. Ma la psiche (= «animal») ha priorità e poziorità sull'uomo pneuma (= «rationale»).

Focolaio degli *impulsi*, o istinti, l'Heros è la matrice dello spirito. Crea la coscienza intellettiva e la ragione in ordine all'espletazione dei bisogni derivanti dal metabolismo. Le crea non indispensabili, poiché i meri *impulsi* otterrebbero comunque lo scopo. Lo spirito è un espe-

diente di lusso al servizio degli *impulsi*. Si ribaltano i ruoli: qui il cavaliere è il servo del cavallo.

Già rilevammo il carattere spurio, se non falso, che hanno in Freud coscienza intellettiva e ragione. Pseudo guida dell'uomo, un di più superfluo, lo spirito repelle pertanto ai canoni del pensiero filosofico nell'alveo d'una tradizione unanime.

L'antropologia classica sempre definì la coscienza intellettiva in autoconoscenza, grazie all'autotrasparenza dello spirito che, inseriti i singoli atti entro l'universalità dell'essere, annoda l'esperienza nostra a tutta la realtà. Conseguentemente lo spirito abbraccia in globo, folgorazione di luce, miriadi d'individui, innumeri le connessioni di cause ed effetti, l'empirico e il metempirico. Armonizza tutta la realtà, illuminando e inquadrando il suo essere in atto nell'architettonica pienezza dell'essere.

Tra l'uomo e il bruto si scava un abisso. Al di là dei fenomeni, affulgono i noumeni.

In Freud, invece, coscienza intellettiva e ragione si riducono a fornirci le percezioni dei sensi orientate al curricolo del metabolismo, sic come stato di piacere o di disgusto, col chiarirne i contenuti in una congerie di idee fenomeniche che non corrispondono se non a gruppi d'immagini omogenee.

S'alleano metabolismo e nominalismo.

I moderni antropologi e psicologi avallano purtroppo l'equivoco dell'idea « flatus vocis ». Di più, apocrifo lo spirito ha un'applicazione precipua in sede di cibernetica.

L'antropologia classica, no. La coscienza intellettiva e la ragione imbrigliano fuor di dubbio gli atti esteriori, ma, più radicalmente, con naturalmente, s'impossessano dei noumeni.

Lo spirito non è mai compiuto. *Ens, verum et bonum convertuntur*

Povero in canna, agli inizi, inesausto lo spirito insegue la realtà dell'essere di cosa in cosa. La insegue in quanto essere e per quanto ha di essere. Non v'è limite di saturazione: « Finitum capax infinitatis »

L'intenzionalità è, a tappe impervie, assimilazione noumenica di *altro da sé*; e l'oggetto, subiettatosi in noi, spiritualizzatosi, dà all'io di far ritorno su se medesimo, di possedersi e riconoscersi volta a volta più ricco.

Discepolo di Brentano, Freud imparò dalla tradizione unanime l'in

nenso dinamismo dello spirito che, ai limiti del nulla, mosso dall'*horror* 'acui, non può non tendere ad un crescente possesso dell'essere, univer- ale e mai sazia avidità di appropriazione riguardo all'*altro da sé.*

Platone chiamava « Heros » l'immenso dinamismo. Freud lo coniò n cifra di « Libido ». Dirà Agostino: « Beatus est qui habet omnia quae ult ». Più l'uomo s'appropria di scampoli d'essere, e più s'inebria fe- ice. Egli vuole più vita, più unione e comunione con l'altro da sé, più ppannaggio dei valori di natura e di cultura, più storia, più amore n solidarietà fraterna. Vuole, fine ultimo, il Tutto.

In che dimensioni — si domanda Tolstoj — l'essere adempie il bi- sogno dello spirito, compie l'uomo? L'antropologia classica risponde: Fi- ne ultimo di noi uomini è l'Essere infinito, la Pienezza di Dio, il Tutto. « Beatitudo est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (Boezio).

L'uomo è un essere finito, ma fervido, ricolmo di potenzialità infi- nita, d'un impulso di cointegrazione al Tutto. « Finitum capax infini- tatis ».

La coscienza intellettiva è l'organo per cui lo spirito prende pos- sesso d'un oggetto, ne fruisce e ne gode in proprio, sostanziandolo in sé soggetto.

Sigla non solo la trasformazione di stimoli fiso-chimici in esperien- za di vita, non solo la recezione di indici direttivi del quotidiano agire. Non ci accomuna alle bestie.

Sviscera significati e valori, i finalismi segreti delle cose che evol- vono la perfezione del suo essere in « fieri », accentuano la sua felicità (Boezio).

La definizione di Aristotele: *animal rationale,* ritrae l'ambiguità del- l'uomo laddove, rapportato di mestieri alle cose terrestri, le travalica nondimeno ad una ad una. Egli amministra il finito e l'infinito, capace di attingere i fastigi divini, d'assimilarli a poco a poco, sulle vie del mondo e della storia.

In Freud, no. L'uomo, prigioniero nei parametri del finito, non sfugge alla tirannide d'un chimerico desiderio, disperante, di felicità: « Riesce — nel miglior dei casi — a tradurre la sua miseria isterica in un'infelicità comune » (4).

(4) S. FREUD, *Studien über Hysterie:* « Ges. Werke I », London 1952, p. 312.

Frasari contraddittori

Insuperabile è l'opposizione. Eppure Freud, sebbene riduca l'u mo esclusivamente all'impulso di mera ricerca del piacere, protago sta il metabolismo, brancola qua e là in frasari contraddittori: « N suno dubita che devesi all'idea di Dio se Israele ebbe la forza di re stere a tutti i colpi del destino e sopravvivere sino ai giorni nostri » (

Ed ancora: « A non voler riconoscere se non motivazioni scaturer da bisogni corporei, è un crimine che viola la sconfinata multiformi della vita umana » (6).

Chiediamo: come si spiegano in Freud i frasari contraddittori?

Lungi dall'esplicare l'aneddoto di Heine con la teoria dell'impul il Maestro di Vienna adduce un'ermeneusi nuova: « In Heine moribo do, spoglio d'ogni rivalsa, inerme dinanzi al nulla, s'erge la coscien ch'egli non escogitò l'idea d'un Dio onnipotente se non per servirse all'occasione. La presunta creatura si afferma il Creatore » (7).

Ivi l'uomo non è più lo schiavo del metabolismo, né più l'appa l'erotico piacere organico. E' il creatore di Dio. Emulo dell'Onnipoten si mette al suo posto e s'ammanta dei suoi attributi: Lui l'Assolu

« Eritis sicut Deus » (Gen. III, 5). In atto, ed è ricorso peren sull'arco della storia, alligna il mendacio di Satana.

L'uomo soddisfa a un bisogno, ch'è pur sempre un impulso, n che veste un'accezione esimia. All'impulso di morte si accompagna, una doppia contabilità, egregio l'impulso deiforme.

Entrambi gli impulsi innervano la psicanalisi, teoresi e prassi, l'a vivano « in toto ». Attraverso l'artificio dell'impulso deiforme, spec di buffone, la psicanalisi scopre l'indole dell'uomo, profonda e genui l'essenzialità nostra, in grado di garantire a noi uomini l'esito vittori so di fronte a qualsiasi ostacolo.

Nell'ermeneusi di Freud circa l'aneddoto di Heine l'uomo balza novità di luci fulgidissime: natura che vorrebbe esistere alla stregua Dio. Questo motivo primeggia originario. Lì i due principi del piace e della realtà, la libidine, l'aggressione istinto, l'impulso alla vita e l'i

(5) *Ges. Werke XVI*, London 1950, p. 152.
(6) *Ib.*, p. 154.
(7) *L. c.*

pulso alla morte cedono dissolti nel triplice senso di Hegel: conservati cioè, sviluppati all'acme, insublimati a livello di spirito.

Non v'ha dubbio che Heine godesse della sua blasfema facezia. Gustò la rappresentazione di sé, iperbole di soggetto e intelletto, non più succube del vecchio Dio.

Certo non è un piacere organico in chiave di Heros, un piacere carneo o psichico. A promuovere un tal piacere è lo sguardo olistico del cosmo, ove l'Ego occupa i pinnacoli e quindi può ricevere il culto latreutico, che non spetterebbe se non a Dio, ebbro d'autoglorificazione maiestatica.

L'idea di Dio in Freud è l'unico simbolo, il fine ultimo. I giochi fantastici del desiderio, i polimorfi bisogni dell'impulso immancabilmente confluiscono lì.

Enuclea, l'idea di Dio, e compenetra l'esistere. Ciascun uomo anela all'identificazione in Dio, mira ad essere Dio, sicché — infeudato il cosmo — celebri felice la gioia d'esistere, paghi desideri, bisogni, impulsi, sicuro che nulla e nessuno possa strappargli mai la pienezza del piacere e del gaudio.

Il paradosso

La similitudine a Dio, l'Assoluto, è per l'uomo il « leit-motiv » d'ogni ritmo di vita, l'archetipo che connubia l'Ideale-Es e l'Ideale-Ich.

Lo voglia o no, Freud devia l'asse della fisica d'impulso del metabolismo alla metafisica di motivazione d'un ideale personale non concepibile se non in schemi di linda, preclara spiritualità.

Dinamiche in Freud la definizione e la descrizione sull'uomo, *imitatore di Dio*, ripetono d'obbligo l'idea madre dell'uomo spirito, che caratterizza l'antropologia classica e che già reperiamo in Platone.

Nel *Teeteto* Socrate dice: « L'immanente anelito di noi uomini è l'imitazione di Dio in misura e ai limiti delle possibilità umane » (176, *Asg*).

Egual linguaggio usa Paolo: « Estote ergo imitatores Dei » (Ef. V, 1).

Nell'antropologia agostiniana l'imitazione di Dio è la dialettica di tutte le facoltà, le funzioni e le azioni del nostro spirito. La motivazione più alta. Condiziona l'intera vita.

Motivo non v'ha, degli atti di teoresi e di prassi, che non sottenda

dovunque quel « fascinosum motivum ». Si operino atti virtuosi o ma vagi; uccida l'uomo o si uccida; rubi, denigri, conculchi feroce i fratel o sacrifichi il meglio di sé in loro soccorso; sposato o scapolo; pover o tra gli agi; si cibi o dorma; studi, s'industri, fatichi, abbia success o no; poltrisca tiepido, pigro, inerte, l'ultimo predominante fine, unil cante i molteplici motivi effimeri, caduchi, ciò che l'uomo vuole al tal dem e gli sta più a cuore è di evadere dalle angustie d'una insoddisf zione inquieta e ribelle, inappagati desideri, bisogni, impulsi: noia nausea dell'esistere, desolazione se non disperazione.

Un tal punto nevralgico dell'antropologia classica, di cui sfronc il contenuto metafisico, pur ratificandone la semantica psicologica, Freu fotografa in un'espressione splendida: « Lo spirito divino, che è l'idea in linea di perfezionamento etico, denuncia nell'uomo la conoscenza de l'ideale in parola e la tendenzialità a risolvervi il proprio essere » (8

Subito però riemerge il buffone, egemone l'*impulso*.

La tendenzialità dell'uomo è, in Freud, il divenire conscio dell'im pulso, ma non in rapporto alla fisica dell'impulso, ossia con la vit che ruota attorno al fulcro del metabolismo, bensì alla fisica dello sp rito: ed ecco, non più fine a se medesimo, l'equilibrio del metabolism urgere in direzione d'un grandioso programma.

« Gli uomini fiutano immediatamente i valori nobili, precipui, antepongono ai futili traguardi di appannaggi dozzinali. Si adegua vita emotiva alla relativa distanza e vicinanza dell'ideale. Da un vers godono gli uomini, placano il desiderio, più s'avvicinano all'ideal d'altro verso recalcitrano e declinano nel disgusto, più se ne a lontanano » (9).

Stride il paradosso. Freud accarezza il grandioso programma nondimeno, vi abdica. S'è visto. C'è il principio del piacere. Suggel l'ideale-Ich. E c'è ferrea una legge regolatrice. Sennonché a vincolar al fine ultimo, pilota la legge regolatrice, non è l'equilibrio del met bolismo, ma la vicinanza o distanza dell'archetipo dello spirito divin

Oltre il paradosso, se non bastasse, lo spirito divino sa di contra dizione. E' spirito dell'*uomo*, non di Dio. L'antropologia ostracizza teologia. L'ateo Freud firma, con l'elefantiasi deiforme di noi uomi la morte di Dio.

(8) *L. c.*, p. 230.
(9) *L. c.*, p. 231.

3. L'UMANESIMO ATEO

Freud e Nietzsche

Notevoli analogie accostano Freud a Marx, Compte, Sartre e, in special modo, a F. Nietzsche.

Non a caso sperimentiamo oggi su larga scala, parallelo, un rigurgito del freudismo e del pensiero di Nietzsche.

L'edizione critica dei libri del filosofo tedesco, in Germania e in Italia, la diffusa proliferazione di saggistiche cospicue che ne chiosano il pensiero — insigni gli esegeti da Heidegger a Jaspers, Biser, Fink, Granier, Diet, Pfeffer, Vattimo, Schlechta — testimoniano il fascino e l'entusiasmo.

Prioritaria è la dimensione religiosa che i nuovi esegeti indagano e vagliano.

Si chiede: Nietzsche, coi suoi violenti e sistematici attacchi al sacro, voleva espungere in tronco la religione, o solo la tipica vision di vita inferitane dal Cristianesimo? (Cfr. G. PENZO, *Friedrich Nietzsche Il divino come polarità*, Bologna 1975).

L'uomo, e non Dio, l'esistere in genere — a giudizio del Penzo — occupa il pensiero nietzschiano. Il super-uomo è l'alfa e l'omega della Terra. Anche se nega la ragione, Nietzsche ha tale una fiducia nei ciechi poteri d'un'onnipotente volontà d'esistere da collaudare un esistenzialismo ottimistico (10).

In effetti la tematica di Dio, o teologia, non preme al filosofo tedesco se non in ordine all'antropologia.

L'uomo autentico è l'uomo che, lasciandosi alle spalle i mille approdi acquisiti, sfruttando « ab imis » le recondite risorse di natura, accantonate logica, metafisica, etica e religione, le quali l'avvincono coi lacci dell'« hic et nunc », realizzi la pienezza dell'essere: « Il super-uomo mi sta a cuore, unico fine ultimo; non già l'uomo pusillanime, debole e labile, mediocre, svigorito, rassegnato. O fratelli, ciò ch'io amo nell'uomo è l'essere in divenire, transizione e tramonto » (11).

La religione è la più pesante catena, il più improbo degli ostacoli. Ci impedisce di compiere noi stessi. Occorre dunque *uccidere* Dio a che,

(10) *O. c.*, p. 17.

(11) F. NIETZSCHE, *Così parlò Zaratustra*, Milano 1906, p. 270.

liberi, sanzioniamo completa la nostra autonomia di uomini, padron e non schiavi, emancipati d'ogni responsabilità in Dio: « Dio è morto O uomo eslege, Dio era il tuo massimo pericolo. Solo ora, ch'egli giac nel sepolcro, potrai dirti resuscitato. Ora s'approssima l'auge del meri gio. Solo ora il super-uomo è il Signore del cosmo » (12).

Non v'ha altra scelta: « Dio meritava la morte. Egli vedeva tutte le latebre dell'anima, i riposti raggiri dei singoli uomini, l'occulta ver gogna di mezzo alle pieghe più sporché. Senza pudori. L'uomo non po teva tollerarlo e l'uccise » (13).

Ma la morte di Dio non coinvolge in globo la morte del sacro?

Il Penzo e non pochi studiosi ritengono di no, poiché Nietzsche d struggerebbe il cristianesimo, spuria ermeneusi innuita dall'angosci e dal bisogno, non però la caratteriologia di sacralità, la religione i genere.

Semplicemente il filosofo tedesco rovesciò i termini. E' l'uomo, no più Dio, il soggetto che s'arroga il divino rimasto indenne: l'Assolut lo Zenit cosmico.

L'uomo si fa autentico laddove si coglie non nell'astrazione di un idea stratosferica, ma nell'alveo d'un divenire esistenziale in asces Non vi saranno quindi, giammai, punti culmini, definitivi, d'identifica zione a Dio; innumeri vertici, sì, in cui Nietzsche ravvisa innumeri mo di di essere Dio. Avremmo insomma un superamento del Cristianesim e, all'unisono, l'esaltazione del sacro.

Nietzsche ha la convinzione invitta d'un florido rigoglio dell'*istint religioso,* che, su questi binari antipodici al Cristianesimo, adempi l'uomo.

Sfuma la religione d'un Dio Padre, Signore, remuneratore e vindic dei nostri atti di libero arbitrio, il Dio della metafisica classica. Teismo

Campeggia una religione umanistica, in ossequio ai canoni del mon do greco.

A rigor d'esattezza, il filosofo tedesco supera, non elimina, il Cr stianesimo. Lo supera grazie a parametri sopracristiani che vestono, co munque, indenne la caratteriologia del sacro (14).

Noi dissentiamo *toto caelo* da G. Penzo e accoliti.

---

(12) *Ib.*, p. 276.

(13) *Ib.*, p. 250.

(14) Cfr. G. PENZO, *o. c.*, pp. 274, 289, 364-65.

Ripugna la traslazione all'uomo d'un linguaggio religioso non addicentesi se non a Dio, in quanto gli attributi di Dio reclamano un divario della realtà in due sfere: il sacro e il profano. Il divario è infinito, entitativo. Nessun sforzo d'uomo riuscirà mai a trascendere la sua connaturata e insanabile finitudine. Di conseguenza ascrivere all'uomo gli attributi di Dio, presumere un linguaggio religioso che non ha il proprio termine, scevro di significazione veruna, vuoto, adiaforo, sbriglia l'assurdo.

Indarno Penzo ed accoliti stimano Nietzsche un credente implicito od anonimo. L'assurdo non perdona. Vidima l'ateismo più drastico.

La religione umanista e il controumanesimo

Nel dramma di Eugène Ionesco, « Le roi se meurt », la fantasmagoria dei segni emblematici, cara allo scrittore franco-rumeno, nasconde una presa di posizione sull'eterno enigma della vita: più stoica che cristiana, ma aperta a riconoscere una Legge che infeuda gli uomini e la storia, non risparmia i re.

Dal dramma noi misuriamo la strada percorsa da Ionesco nei confronti dell'umanesimo chiuso, alieno da qualsiasi legge, del suo rivale parigino, J. P. Sartre.

Ionesco ridà alla vita la tragicità congenita. Sfata il punto morto raggiunto con fredda logica da Sartre.

Spogliatosi di paure e rimpianti, Sartre conduce agli estremi limiti le premesse dell'umanesimo ateo che innerva il pensiero filosofico dal Rinascimento all'Idealismo, nel tentativo di detronizzare Dio e di surrogarlo con l'uomo.

Per compiere l'Ego in termini di apoteosi, gli uomini conclamano la morte di Dio, nemico dell'umana libertà e dell'espansione indefessa del nostro essere.

Già Hegel celebrava il « Venerdì Santo » della divinità in chiave di raziocinio puro, la Pasqua quindi di risurrezione dell'uomo in un alone di Assoluto.

Nietzsche, il profeta pazzo, ribadì l'idea: « Dio non è più. L'uomo è ormai il Signore del cosmo ».

Heinrich Heine, discepolo di Hegel, vide in quell'indirizzo rivoluzionario la scelta liberatrice dal primo peccato, o peccato d'origine. Il « veleno del serpente » mieteva in massa le sue vittime.

O Dio o l'uomo, ripete Sartre con l'ateismo di oggi: Se Dio esiste non c'è libertà; ma l'uomo è libertà, dunque Dio non esiste.

Dio è morto, grida Goetz ne « Le diable et le bon Dieu ».

L'esistenzialismo — afferma Sartre — deve trarre tutti i corollari da una posizione atea consentanea. Di tali corollari, immediato, s'impose la negazione d'un'egual essenza in ogni uomo, su cui si basava la moralità laica del sec. XVIII, sì da derivarne valori comuni, immutabili, a livello d'universalità e necessità, i contenuti dell'esistenza singola soppalco e ponteggio della persona.

Per Sartre l'idea di un'essenza che anteceda l'esistenza emerge da gratuito presupposto d'un Dio creante che plasma uomini e cose mancipi a moduli prestabiliti, gli eterni archetipi. Ma, se Dio non esiste non possiamo più ammettere un'essenza identica in ogni uomo: la natura non sgorga se non dal *caso.* E' l'esistenza singola a darsi un'essenza, la costituisce e la definisce attraverso l'impiego del libero arbitrio

In «L'existentialisme est un humanisme» Sartre svolge l'idea in tesi

Demolita l'essenza di *uomo,* cadono giocoforza le immutabili, comuni leggi di natura, ossia i valori etici. Vanificano il bene e il male La libertà di Sartre è libertà anarchica, libertà eslege. Despoti, indipendenti, noi uomini *inventiamo* di volta in volta, liberamente, le regole del bene. Donde l'enorme responsabilità degli atti.

Sono io a inventarne il bene e il male — annuncia Goetz — ne « Diavolo e il buon Dio ».

Ma, ripudiato Dio, non ha più senso l'esistere: *L'uomo è una passione inutile.* Oh triste e tristo mestiere di uomo!

Non ha più senso la morte: *Non volevo morire da bestia. Volevo comprendere* - afferma uno dei tre condannati a morte di « Le mur »

La nemesi infuria. L'umanesimo ateo degenera in controumanesimo. Il Venerdì Santo di Dio è il Venerdì Santo dell'uomo. Crisma la nemesi la proclamazione al mondo di Sartre che, all'unisono con Dio è morto anche l'uomo.

Dall'ottimismo di Hegel al nichilismo di Sartre: ecco la parabola dell'umanesimo ateo. Collauda l'abbrivo la dichiarata decisione di redimere l'uomo da Dio. Sennonché, radiando Dio, il corso precipita sino a nullificare l'uomo.

Giovane, orgoglioso — dirà Heine — *il mio orgoglio toccò le stelle non appena appresi da Hegel che non il buon Dio, siccome m'inculcava la nonna, ma io ero Dio.*

I personaggi di Sartre abbandonano i toni enfatici. Si muovono smarriti, eterei, ricolmi di nausea, succubi ad una vita assurda. S'accorgono d'essere di troppo, spinti sempre innanzi, né mai s'arrestano, lungo una strada che non ha direzione e meta, a mo' del suonatore di flauto nella commedia « Les mouches ».

La tentazione di giustapporsi a Dio, scimmie di Dio, tragiche e grottesche caricature del Dio trascendente, rimonta agli inizi, punteggia ovunque la storia. Sfilano i secoli e, sul passo di noi uomini, Satana non disarma. Gen. III, 4-5 è di flagrante attualità.

Michail Bakunin saluta in Satana il primo rivoluzionario della storia, colui che affrancò l'uomo dalla schiavitù di Dio, vero Messia. Ma, da allora, gli uomini pagarono a durissimo prezzo il miraggio dell'autodivinizzazione: « De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; si comederis ex eo, *morte morieris* » (Gen. II, 17).

Satana ha reso un pessimo servizio all'uomo. Spiccano gli uomini il frutto ai fini d'essere simili a Dio e, nell'atto stesso, si ritrovano *nudi.* Fatalmente. Non hanno più ragion di vita.

L'umanesimo ateo si esalta nel ricordo del mitico Prometeo che ruba il fuoco agli Dei e lo porta in terra.

Fichte scelse Prometeo a simbolo della sua filosofia. Goethe lo magnificò in un'Ode splendida: « Non conosco, sotto il sole, nulla di più eccelso, o Dei ». Marx ed Engels ne fecero un Santo e un Martire.

Il mito divenne storia, la leggenda realtà.

Mito e leggenda non si smentiscono però: l'uomo-Prometeo rimane incatenato in una rupe, laddove un avvoltoio gli dilania il fegato.

Sartre chiude il ciclo dell'umanesimo ateo col sigillo del naufragio: Se Dio non esiste, non staglia lugubre se non l'assurdo.

La filosofia cristiana, in ginocchio, mormora con Agostino: « Aut in Te vivere, Deus, aut in me ipso mori ».

L'esistenzialismo

Più che filosofia, l'esistenzialismo è letteratura. Ligio a Kant, ostracizza la ragione. Demanda le indagini ai sensi e al fantastico. E' una filosofia poetica, immaginifica. La forma più raffinata di empirismo.

In linea d'impegno vitale e personale, incomunicabile, non già d'analisi razionale, compulsa la verità. A dirimere l'enigma dell'esistenza non è la ragione, tramite concetti e giudizi, categorie platoniche, bensì la vita vissuta in cifra di coscienza ed esperienza psicologica, di sentimento, d'intuizione, categorie pratiche.

Non v'ha approdo a soluzioni universali e necessarie. Ciascun uo mo dirime per sé solo, individualmente, l'enigma dell'esistenza.

L'Esistenzialismo non studia l'*essenza* di noi uomini, l'umana na tura identica in ogni uomo, ma l'*esistenza*. Di più. Studia l'esistenz *singola*, nell'ambito preciso d'una situazione concreta, puntualizzata i tutta la sua singolarità fenomenica.

Ora la letteratura (romanzo, dramma, tragedia e commedia) no descrive l'uomo, ma *quest'uomo*, l'individuo, focalizzandone i fenomen multipli e polimorfi, imprevedibili, irripetibili, che fisionomizzano gl atti.

« La Filosofia — rileva G. Marcel — mi dà *l'essere;* il teatro, invece mi dà *gli esseri* ». L'Esistenzialismo è teatro, è arte, è letteratura.

Finita è la libertà dell'uomo in Heidegger e Jaspers, circoscritta all situazione concreta.

In Sartre, no. La libertà è *infinita*, poiché ha il potere di creare in definitamente, a libito, la situazione concreta, aperta nondimeno — d volta in volta — all'autodistruzione e nullificazione. Una libertà che radicale inizio, precorre la ragione e ne prescinde, sulla falsariga de volontarismo di Occam e di Cartesio: libertà eslege, anarchica, fanati ca, orgiastica, gonfia d'arbitrarietà furiosa. Echeggia, matrice di caos l'impulso cieco e malvagio di Schopenhauer, di Nietzsche e di Freud

Sartre segue Heidegger col proposito di ricondurlo a Fichte (cfr « L'être et le néant »).

Franano a priori i due fulcri dell'Esistenzialismo, si dissolvono da sé medesimi.

La coscienza, o esperienza psicologica, — unico criterio valido d'er meneutica —, non è forse se non autoconoscenza, un atto quindi di ra gion riflessa? Lo si voglia o no, urge la ragione e, al di là dei fenomeni afferra i noumeni. La ragione è un principio che non s'inficia, altriment mai avremmo certitudine alcuna, neppure quella del nostro io: « Cogit ergo sum ».

Inoltre, teorizzazione del dubbio, d'una crisi e d'una sfiducia epide miche, d'un'esistenza ch'è fatua contingenza crocifissa nel nulla, l'esi stenzialismo sfocia in nichilismo, impari ad elevarsi — come dovrebb — dal caduco all'Assoluto. Non si salverà se non la scuola francese d Marcel, Le Senne, Lavelle.

La libertà in Sartre

Tre le classi di libertà di Sartre. Convengono di volta in volta, di namizzate dai nativi poteri dell'autodistruzione e nullificazione.

1° *La libertà formale, introversa.*

E' la libertà vergine, purissima, tanto da non dipendere da nulla e da nessuno, legge a sé, di sé elezione esclusiva, scevra di contenuti estranei, adiafora nell'indeterminatezza. Libertà ch'è vacuità, inerzia, murata in dolente clausura, asserpolata tra le sue pieghe, sterile ed immoto ristagno.

Subito balza agli occhi il paradosso. Una libertà per la libertà è un circolo vizioso, un aborto di libertà. Muore all'atto di nascere. Non estua se non in termini potenziali. Non s'attua mai. Stride e geme.

2° *La libertà sostanziale, estroversa.*

Infelice, la libertà esce dall'indeterminatezza, si guarda intorno e sceglie di mezzo alle infinite possibilità d'opzione. Con l'« impegno e la scelta » riempie il suo vuoto, acquista contenuti molteplici, dà un'essenza all'esistenza. Crea la persona, sicché l'Ego si ritrovi nei suoi atti, si riconosca e si possegga.

Ma l'« impegno e la scelta » implicano un atto « irrimediabile ». Condizionano e chiudono l'uomo entro i limiti ferrei d'una situazione concreta. Richiesti dalla situazione concreta, gli atti ulteriori si connetteranno indissolubili all'atto « irrimediabile », determinati, necessitati. La libertà muore così una seconda volta.

3° *La libertà impazzita.*

Sartre gioca l'ultima carta. Allarga l'« impegno e la scelta » al ritmo continuo dell'esistenza, rifrangendo la libertà sostanziale, estroversa, in una sequela ininterrotta e caotica, drammatica, di atti « gratuiti ». Atti letteralmente ciechi, non tributari ad alcun ragionevole motivo, ad una pur vaga presunzione di giustizia o di dolo, assurdi quindi, sprovvisti di qualsiasi significato, avulsi da reciproci legami, absoni, sempre nuovi, inediti, che sgretolano l'unità e l'identità della persona.

Cala macabro il sipario sull'iperbolica libertà. L'epilogo è agli antipodi. « La libertà — conclude Sartre — è la maledizione più sinistra, un potere d'autodistruzione e nullificazione ».

Da regina, pinnacolo dell'uomo persona, la libertà di Sartre batte, donna di strada, i bordi del marciapiede. Alla stregua che razionalismo e illuminismo ridussero a sbrendoli la « Dea Raison ».

I destini dell'uomo s'annodano consorti ai destini di Dio. Se togliamo a Dio quel che è di Dio, togliamo all'uomo quel che è dell'uomo. La morte di Dio è la morte dell'uomo. Lacrima la storia e sanguina: dal super-Stato di Hegel, al super-Uomo di Nietzsche, alla super-Razza di Rosenberg e al super-Popolo di Marx.

Non equivochiamo. La libertà non è facoltà, ma dote e perfezione

della volontà. Ora la volontà libera è una facoltà *cieca*. Non si autodetermina da sola. Chiede lumi alla ragione. Ed è ovvio. Non si può scegliere se non a ragion veduta. « Nil volitum, et libere volitum, quin praecognitum »: si vuole, e liberamente si vuole, ciò che si conosce, in quanto e come lo si conosce. Una libertà ad occhi chiusi è un salto nel buio. « Ignoti nulla cupido ». Gli ignoranti annoverano i meno liberi fra gli uomini.

Libertà dunque in chiave di verità, pena la degradazione dell'uomo: *Qui autem facit veritatem, venit ad lucem... Veritas liberabit vos* (Gio III, 21; VIII, 32). Più conosciamo la verità d'un oggetto, e più s'estendono le capacità nostre di scelta, di più in più cresce la libertà.

Libertà e razionalità, insomma, strutturano l'anima. Teste la coscienza, s'evidenziano ambedue in connubio, operano di concerto. Etico, non fisico, è il legame. Donde non di rado l'*hiatus* d'una libertà anarchica, incondizionata e illimitata. Mera libertà psicologica. Ma « de iure » eccelle la razionalità, di cui l'oggetto è la verità che, legandola eticamente, obbliga al bene la libertà e la preserva dall'arbitrio. Libertà morale, congenita all'uomo. Libertà in chiave di verità.

Les mouches

« Les mouches », specie di Orestiade contemporanea in opposizione all'Orestiade classica di Eschilo, è la tragedia della libertà, impegno e scelta, atto irrimediabile e — al tandem — atto gratuito.

All'Oreste di Sartre poco importa il crimine materno e il sangue paterno che grida vendetta. Non gl'importa se non l'affermazione della libertà.

Rifugiatosi in Argo, la sua città, vi erra da forestiero: libero riguardo al passato, che più non l'incalza alle spalle; libero riguardo al presente, in relazione ai concittadini che non lo riconoscono e non s'accorgono di lui. Non ha patria, non ha famiglia, né religione, né mestiere o arte.

Lo sollecitano tutti gli impegni, eppur tutti li accantona, neutro ed apate, convinto che mai dovrà impegnarsi, pena il sopprimere la propria libertà: « Sono libero! E sublime è l'assenza della mia anima ».

Sartre celebra in Oreste la libertà formale, introversa.

Ma, sterile, inerte, scevra di contenuti, vacua, in tetra solitudine, è una tal libertà: « Io non peso più d'un filo e vivo a mezz'aria! ». Non dà requie, affligge atroce, ed ecco spinge Oreste al matricidio: « Diverrò un'ascia e mi conficcherò nel cuore di questa città quasi l'affondassi in una quercia! ».

S'affaccia, tra le righe, il Super-Uomo di Nietzsche: volontà di dominio, trionfo dell'io egemone, comunque espresso, purché si affermi sugli altri, laddove l'*io voglio* si sostituisce al *tu devi.*

Si realizza così, in Oreste, il passaggio dalla libertà formale, introversa, alla libertà sostanziale, estroversa.

Oreste uccide la madre. Ma — si badi — non l'uccide per vendicare il padre o per liberare la città dall'empia tirannide di Egisto, ossia mosso da un ragionevole motivo o presunzione di giustizia. No! Se l'uccide è per colmare il vuoto della sua libertà, immettervi dei contenuti, *zavorrarla.* Assegna conseguentemente un'essenza alla propria esistenza. Crea la persona, ricca di valori definiti, tipici, e lì, specchiantesi a livello di coscienza, si ravvisa e si possiede: « compos sui ».

Pubblica, solenne, è la dichiarazione di Oreste al popolo di Argo: « Non avete capito che *mio* è il crimine? Io lo rivendico integro, n'avoco la totalità al cospetto del mondo. E' il mio orgoglio, la mia ragion di vita! ».

Nell'idea esistenzialistica non preesiste l'essenza. Segue l'esistenza. Ciascun uomo si crea l'essenza che vuole con le libere decisioni della sua volontà. Ogni decisione è legittima se nessun valore è presupposto all'unico valore che è la libertà.

Non più distinzione tra il bene e il male. A porre in bocca ad Oreste la parola « crimine » non è se non il linguaggio d'uso. Egli aggiungerà subito: « Il mio crimine è buono! ». L'atto cioè che impegna la scelta della libertà esula da qualsiasi motivo etico, divino ed umano.

Ma anche la libertà sostanziale, estroversa, non sta in piedi. Pseudo libertà suicida.

Irrimediabile è l'atto ch'essa esplica a titolo d'impegno e di scelta. Chiude, quell'atto, nei limiti ferrei d'una situazione concreta. Per sempre. A quell'atto appunto si connetteranno, indissolubili, gli atti futuri, richiesti di volta in volta dalla situazione concreta, determinati quindi e necessitati, non più liberi. Di bel nuovo crolla, con la libertà, l'individuo persona, l'Io.

Gli atti gratuiti e la nausea del vivere

Sartre è alle corde. Non gli restano che gli atti *gratuiti.* Ma in ordine all'autodistruzione o nullificazione. Disperatamente. L'essere è il nulla.

Nel romanzo « L'âge de raison » Mathieu biasima l'amico Daniel che

l'atto irrimediabile del matrimonio relega in un carcere a vita. Scattan ferrei i limiti dell'infausta situazione concreta. Non ne uscirà più.

A stringere i nodi, vuoi introversa, vuoi estroversa, formale o so stanziale, la libertà di Sartre somiglia ad un monarca assoluto, la cu sovranità insida tutta e solo nel potere di sottoscrivere l'atto della su abdicazione.

Spazia il terzo tipo di libertà.

In « Les mouches » Oreste, per eludere il peso e i postumi del su gesto sanguinario, fugge da Argo e ricomincia la vita da capo.

S'applicano ed esemplificano, congrue, le linee teoriche di « L'êtr et le néant »: *Non v'ha scampo. L'impegno e la scelta non possono no tradurre, ininterrotta, caotica, la libertà sostanziale in atti gratuiti in diti, avulsi da reciproci legami, spogli d'interesse, assurdi, che rispon dano ai singoli momenti dell'esistenza. Occorre sempre ricominciar d capo.*

E' la libertà impazzita. Sul piano dell'atto gratuito Sartre s'incon tra con Gide e Valéry. La filosofia coinvolge l'estetica. Bellezza e libert si disposano in un binomio mostruoso.

L'atto « gratuito » è l'atto di Lacfadio che, nel romanzo gidian « Caves du Vatican », scaglia dal treno in corsa un compagno di viag gio, non per odio o per rapina, ma esclusivamente per una lirica man festazione di libertà pura.

A vero dire in « L'existentialisme est un humanisme » Sartre recr mina che il suo atto *libero* non va confuso con l'atto *gratuito* di Gid

Ma chi, come Sartre, vive fuori della logica, dimentica spesso le a fermazioni previe e, auspice l'ingenua corrività, suffraga il contrari In effetti nel romanzo « La nausée » Sartre, all'unisono con Gide, esalt nell'atto *gratuito* il senso intimo ed ultimo dell'esistenza.

Funerea incombe la pista del nulla.

Da una parte la libertà sostanziale, in chiave d'impegno e di scelt dà un'essenza all'esistenza, crea la persona, idoneo l'io a riflettere s di sé, a ritrovarsi nei contenuti acquisiti, a riconoscersi e possedersi.

D'altra parte, schiava di atti determinati e quindi necessitati, fitt zia, la libertà sostanziale deve giocoforza, se libera vuol essere, mutar continuo la situazione concreta, epperò di continuo demolire la pe sona, il simulacro dell'io.

L'aporia inchioda Sartre. Tragica è la nemesi della verità.

Sorge l'Esistenzialismo a difesa dell'Io empirico, l'individuo pers na, in antitesi all'Idealismo, l'anonimo del collettivo: un anonimo inte lettualistico nei classici, volontaristico nei romantici. Ma la libertà cl

propugna e proclama è autodistruzione, la nullificazione dell'io. *L'être est le néant!*

In « L'âge de raison », Mathieu, il protagonista, già a sett'anni, ormai *compos sui,* dà sfogo alla libertà degli atti gratuiti. Spezza un pregevole vaso, vecchio cimelio di famiglia. L'atto non ha un *perché* se non la dimostrazione di cieco arbitrio in disfreno: « Allora mi sentii furiosamente, estremamente libero, emancipato dal mondo, da codici familiari e sociali, privo d'origine; una piccola, caparbia escrescenza apparsa improvvisa sulla crosta terrestre ».

Crisma la libertà vergine, purissima. Libertà eslege, ch'è legge a sé medesima, e basta. Libertà per la libertà.

Nessun valore è presupposto all'unico valore che è la libertà. Semmai dipendesse da influssi estranei, sia interni (i dettami della ragione), sia esterni (i richiami delle cose), non sarebbe più libertà, ma necessità: « Se ci fossero valori imperiosi, leggi etiche immutabili — inculca Sartre — più non avremmo la libertà ».

Sartre nega i valori imperiosi, o leggi etiche immutabili, in quanto nega Dio, il valore maiestatico, vessillifero e legifero.

Dilaga la noia. E sa di nausea.

In « La nausée », Antoine rivanga le lunghe, sofferte vicissitudi di vita. Fa il bilancio. Sfiorite, insignificanti, le mille cose belle del cosmo non destano un palpito di commozione e ammirazione. Gli sono di troppo. Provocano quel principio di vomito che è la nausea.

Si isolano, non correlate, repellono nel caos. Antoine attinge le radici della nausea. Dissolta la persona nel vortice degli atti gratuiti, non ha più valore alcuno la vita. A lui, divenuto indigesto a sé, stomacano indigeribili tutte le cose: « Io sono la nausea! ».

Cos'è l'esistenza singola, l'individuo, l'Io? si chiede Sartre. E risponde: « Una forma vacua che si aggiunge alla vacuità di tutte le cose. Il nulla infinitesimo che volatilizza nel nulla cosmico ». *L'être est le néant.*

Sociologia di Sartre

Coerentemente Sartre traspone qui in terra l'Inferno. L'«Huisclos» lo effigia in una stanza d'albergo. La stanza non ha specchi ed ha le porte chiuse. Emblematici i due dettagli costituiscono il *leit-motiv* del pensiero sartriano in tema di sociologia esistenzialistica.

Tre loschi figuri, tre assassini — i reprobi — occupano la stanza: Garcin, un disertore; Stella, un'adultera infanticida; Ines, una lesbica.

Non li lacera il rogo, la fiamma che mai si spegne, né li ammorba lo zolfo. Ben più aspra è la pena. Carnefici, demoni l'un l'altro, essi connaturano mutuo l'Inferno, teatro e causa la stanza maledetta.

1° *La stanza d'albergo « non ha specchi ».*

Acclariamone la metafora. Ciascuno dei tre dannati è lo specchio dell'altro. Lo riproduce e lo fotografa. Incessantemente. Implacabilmente.

a) Più non esiste la persona, sfasciata di prosieguo dalla libertà dell'atto gratuito: impari a riflettere su di sé, a guardarsi dentro, allo specchio, a ritrovarsi nei suoi atti e stati d'animo, a riconoscersi, a possedersi, in termini d'autocontrollo e d'autodominio.

Turbinano gli atti gratuiti. Di atto in atto rivoluzionano la scelta e l'impegno, distruggono i contenuti che — richiesti dalla situazione concreta — in continuità armonica organavano la persona, empivano d'un'essenza specifica l'esistenza.

Non ha specchi la stanza dell'albergo. Mai i tre prigionieri vedono e colgono le rispettive immagini. La metafora denota quindi la persona in sfacelo.

b) Oltre non avere il possesso di sé, l'autodominio e l'autocontrollo, la pseudo persona dovrà subire dispotico il possesso degli altri, il loro dominio e il loro controllo. « L'altro è il mio specchio ».

Ciascuno dei tre dannati è l'occhio che, rispecchiando i compagni di pena, li tiranneggia: « Io sono un occhio — grida Ines a Garcin — che mai ti lascia. Ti scruta impietoso sino alle latebre dell'anima. Sfolgora e denuda le recondite miserie, lo sconcio, il ludibrio. Il mio occhio ti giudica, carico di ribrezzo ».

Lo zolfo, il rogo? Bazzecole, esclama Sartre. L'Inferno è l'onnipresenzialità in noi degli altri, l'intrusione, dispotico il possesso, l'odio e lo schifo di chi fotografa la nostra vergogna.

Nell'« Huis - Clos » l'uno fa da diavolo all'altro, carnefice e boia. Stella è l'Inferno per Ines, cui non perdona laida la passione di lesbica. Ines è l'Inferno per Stella e Garcin, impedendone l'amore col contagio del suo lerciume.

2° *La stanza d'albergo ha « le porte chiuse ».*

I tre dannati non sfuggono l'uno all'altro. S'apre la metafora. La socialità, o vita comunitaria — « Le fait d'autrui » — è l'onta e la iattura di noi uomini. Attrazione reciproca, obbliga gli uomini a vivere insieme; reciproca revulsione, all'unisono, laddove ogni uomo è lo specchio spietato del prossimo, lo spia e lo scopre, l'abbomina, lo soggioga. Dovunque. Comunque.

L'« Huis-clos » di Sartre è il folklore della sociologia esistenzialistica: un commento spicciolo, popolaresco e pittoresco, fantasmagorico, dozzinale e triviale. La rappresentazione scenica più allucinante di mezzo ad un macabro umorismo.

Seppur in moduli aristocratici, anche Heidegger avalla la sociologia esistenzialistica di Sartre. La società esautora la persona, rende l'individuo anonimo, inautentico, fondendolo e colandolo in stampi di stereotipe convenzioni sociali, d'un grigio conformismo di vita comunitaria. E non stupisce. La persona è già dissolta a priori, vuoi con l'atto irrimediabile, vuoi con l'atto gratuito.

In una società di uomini che non sono e non si riconoscono persone; che leggi etiche divine non dignificano, né valorizzano; imperfetti, ma non perfettibili in virtù d'un amore verace — « Amor benevolentiae seu charitas — non teso se non all'alterità ontica della persona, alla sua individualità, alla sua libertà, in unione e comunione di vita, nel dialogo Io-Tu, rapporto tra soggetto e soggetto, gli uomini divengono giocoforza inferno gli uni agli altri, demoni vicendevoli, carnefici e boia. La cosificazione del prossimo, oggetto e non più soggetto, sigla orrida la strumentalizzazione.

Cala sinistra l'ombra del « Leviatan »: « Homo homini lupus. Bellum omnium contra omnes ».

Non v'ha esercizio della mia libertà se non ai danni della libertà altrui: « Io debbo farti soffrire per esistere — urla Ines —: sono una torcia che ti brucia nel cuore, alimentata dal tuo soffrire. Si spegnerebbe, semmai la separassi da te ».

E' il trionfo dell'Io di Nietzsche, l'irrompere a guisa d'un erpice dei più forti e dei più furbi, i super-uomini. La giungla, non il civile consorzio.

Sopraffazione o schiavitù

Sull'arco della vita e della storia incide drastico il dilemma: la sopraffazione o la schiavitù. O fungiamo da soggetto nello sfruttamento degli altri, incubi e despoti. O siamo oggetto di sfruttamento da parte degli altri, succubi e vittime. Il che sempre. Non deroga l'Heros. O sadismo o masochismo. Sartre non libra mai l'amore al di là d'un bruto istinto (cfr. Le novelle del « Muro », segnatamente « Lulù »).

Gli atti gratuiti esplodono delittuosi, osceni, orgiastici. E' la libertà impazzita. La libertà per la libertà. E cioè: il crimine per il crimine, la violenza per la violenza, la libidine per la libidine. Non spalca se non la fenomenologia, il fenomeno concluso in se medesimo, precluso a scopi e valori, in radice, alla metafisica dei noumeni. Circolo vizioso del fenomeno. Accademia e retorica del fenomeno.

C'è da pentirsi solo quando si poteva infierire, o infierire di più, non lo si fece, rinunziando alla propria libertà. L'esistenzialista di Sa tre spiana il revolver contro la donna di strada, nel cuor della notte la minaccia sino a leggerle negli occhi la paura della morte, sin qua a che muoia di paura, e poi, senz'alcun motivo — gli è di troppo l donna? ha nausea di uccidere? — la risparmia. Ma, in seguito, ricor sidera il suo atto, e si rammarica di non aver ucciso.

Sui binari di questa sociologia si collocano e viaggiano, ad agi le più folli politiche.

Hitler s'avvalse dell' Esistenzialismo a sopprimere la fiducia ch l'uomo ha in se stesso, lo ridusse a materia duttile in ordine agli idea biologici di carne e sangue.

In Italia, durante il ventennio mussoliniano, taluni lo adattaron al Fascismo.

Oggi non poche correnti di pensiero l'infeudano al Comunismo.

Indubbio. Sartre fa buon viso al Comunismo, ma a modo suo. Ne l'opera « L'Existentialisme est un humanisme » scrive: « In un'epoc in cui pullula la partitocrazia, l'impegno e la scelta non mirano emine temente ad appoggiare il più ribelle dei partiti, bensì e piuttosto a fa divampare in seno ad essi, tutti, la fiamma della rivoluzione, attravers la tattica d'una assidua, subdola reazione ».

Per chi — come Sartre — oscilla tra il nulla del singolo e l'infern d'un feroce consorzio; per chi trascorre, saturo d'invincibile nausea, c cosa in cosa e di uomo in uomo, la reazione, o rivoluzione, è l'unico r piego di vita, col muovere — si badi — non già dal male al bene e da bene al meglio, ma dal male al male, in prosieguo d'atti efferati.

Certo, l'opposizione di Sartre al conservatorismo borghese non pc teva essere più energica.

Un clima d'immoralità la più fosca sommerge la vita. Omicidic suicidio, infanticidio, lugubre il caleidoscopio di abiezioni cupe e bel farde: non battono ciglio i rei, non hanno un tremito, semmai l'estas dell'empito lirico non trasfiguri una maschera di sangue in una tavolo za di tinte, non ammiri in luce di spettacolo lo stilo che sventra la don na madre e vi dilania il feto.

Se i libri odorassero, dovremmo turarci il naso per le zaffate d tanto esalanti dalle opere di Sartre. Egli attoscherebbe l'aria del cosmo

I giovani, oggi, avidi di novità, rotti al grottesco e all'eccentrico entusiasti d'ogni scandalo, sprovvisti di ideali, di seria e sana cultura di poteri critici, inesperti, tronfi di presunzione, epidermici, plaudon a Sartre il Maestro.

Concause di un fascino

L'enorme fascino che ebbe ed ha l'esistenzialismo devesi a due concause:

A. Il gusto morboso di un'umanità disillusa, non di rado sofferente di veder descritta in plastiche immagini la tragedia dell'esistere.

La vita di quaggiù *non è vita.* Risuonano perentorie le parole del Siracide: « Vanitas vanitatum et omnia vanitas ». Di rincalzo Paolo: « Quotidie morior ».

Se non sfociasse in una *seconda Vita,* ove le categorie edaci del tempo più non scandiscono goccia a goccia la morte, eterna beatitudine, « tota simul et perfecta possessio interminabilis vitae », la vita di quaggiù sarebbe un paradosso. I Cieli equilibrano la terra!

Né ci arricchisce lo sviluppo scientifico. Disgiunto da quello morale e spirituale, ci depaupera anzi degli umani valori. Crocifigge l'uomo. Moltiplica desideri e bisogni. Esaspera l'insoddisfazione. Di approdo in approdo i desideri e i bisogni eccedono il possesso. E riprende la corsa. Sa di orgasmo. La vita è una strada che non ha meta, uno sforzo che non ha forze. Il supplizio di Tantalo. La fatica di Sisifo (Camus).

Di più. La vita di quaggiù brucia febbrile le tappe, lungi dal fluire serena. Abbiamo tutto e non possediamo nulla. Mille cose allettano fuggibili. Ma subito ci sgusciano di mano. Non c'è tempo a delibarle.

B. Si levano vivide dall'Esistenzialismo *le istanze di libertà e personalità,* spasmodicamente avvertite dai contemporanei.

Che, valori inconcussi, la libertà e la personalità innervino l'uomo, nessuno discute. Guai nondimeno ad escludere o negligere la *razionalità.* La ragione è garanzia del libero arbitrio se ligia al vero e al bene, suo congenito appannaggio. Donde la persona e la personalità. Da un secolo il Conc. Vat. I sfatò l'agnosticismo di Kant. Rivendicò l'umanesimo cristiano.

Essere se stessi (personalità) vuol dire essere ragionevoli (razionalità); essere ragionevoli, poi, vuol dire essere autonomi (libertà). Personalità, razionalità e libertà s'equivalgono, sicché l'una si riconverta nell'altra.

La persona sul piede della personalità ha una continuità sistematica, efformantesi da un bagaglio di atti che solidarizzano intercomplementari.

I nostri atti ci seguono. Non s'avvicendano a caso. Intelaiano congeneri gli abiti dell'anima. Di volta in volta ch'io li espleto, misurano la mia persona in cifra di valori e disvalori, il livello di bene e di male, di virtù e vizi. « Hic et nunc », i gradi di giustizia o impudicizia sgorgano

dalla somma di atti compiuti fin dall'infanzia. Momentaneo l'atto è l'ovvia conclusione d'un sillogismo di vita, ha per premesse congeneri gli atti che lo precedettero.

La vita in pienezza, esordendo dal subconscio e dall'inconscio imbriglia i singoli atti, turgida di responsabilità. L'uomo *è* ciò che fa, e *fa* ciò che è (cfr. « L'élan vital » di Bergson).

Mentre ci insedia nel nostro essere di persona libera, la razionalità ci insedia nell'essere cosmico. Ci ricorda il nostro limite, invoca Dio l'Essere Infinito, a sostenerne l'esistenza, a supplirne le lacune e ad assicurarne l'apoteosi, o vita eterna. « Prima enim abierunt ». Addio = A Dio.

L'uomo *s'impegna* essenzialmente con l'atto per cui *sceglie* sé medesimo, il suo destino di uomo, la sua persona.

Centro sostanziale in evoluzione, imperfetto e perfettibile, « sui compos ac sui iuris », l'uomo ha il diritto e il dovere di perfezionarsi a mezzo di atti conseguenti e rispondenti alla natura di uomo, atti che ne esprimano ed espandano l'essere. « Agere sequitur esse ».

S'apre quindi lo spirito al vero e al bene. Collimano il vero e il bene, si connaturano ontici nell'essere d'ogni cosa. Egregio l'ordine in quadra la natura delle cose. E' un ordine entitativo, di strutturazione multipla e polimorfa; operativo, di funzioni consone ed armoniche; in ultima analisi teleologico, d'unità di perfezione.

Ma l'ordine non nasce, né s'evolve in balia di cieche energie. Postula un Ordinatore, la *Nous* demiurgica di Dio (15).

Ogni cosa è vera in quanto l'invera la Verità di Dio che da sé sola è vera. Ogni cosa è buona in quanto l'imbona la Bontà di Dio che da sé sola è buona. S'irradia « ad extra » l'Essere infinito. L'uomo dunque non può non tendere a Dio. Ricche e calde di valori, doni di Dio, sue imitazioni e partecipazioni, non più di troppo, insignificanti pleonasmi le cose perfezionano l'uomo.

Ancor più, scambio reciproco di valori, la vita comunitaria accresce la perfezione nostra. In un tal scambio non scemano, ma s'amplian no ed esaltano i valori di ciascun uomo. Antipodico al vero e al bene il peccato inficia la personalità. Non l'afferma. La persona, col peccato prima di dividermi da Dio, mi divide dal mio Ego, dal vero e dal bene dalla razionalità, che è l'anima della mia anima.

Pur denso di nubi, il peccato ha le sue luci. Cenni di ragionevoli motivi, aspetti mancipi a presunzione di giustizia, se non la coonestà

(15) Cfr. L. G. ROSSI, *Caso o causalità?*, SEI-Torino 1961, pp. 117-164.

zione, n'abbozzano la comprensione. In Sartre, no. S'identifica con l'atto gratuito. E' totalmente tenebra.

Sartre è forse un genio. Ma un genio malefico. Ci offre in chiave di sincerità assoluta, fedele, puntualizzata, la diagnosi dei ritmi di vita, individuali e sociali, dell'uomo ateo.

La nuova tipologia dell'ateismo di Sartre

Una tipologia nuova lo divarica dall'ateismo del secolo XIX. Positivisti e idealisti rifransero sull'uomo gli attributi divini. Lo divinizzarono. L'uomo, eslege, surrogò Dio. Sartre, no. Denunzia, all'atto del ripudio di Dio, la *finitudine*, la *deiezione*, il *nulla* di noi uomini. Lascia che l'umanità beva sino alla feccia il calice d'un funereo destino. La morte di Dio è la morte dell'uomo. « Esistere — dice Sartre — è un dover bere in chi non ha mai sete ». Un vivere per la morte.

La « nausea » di Sartre radicalizza l'« angoscia » e la « noia » di Heidegger. Ripugna l'essere che, di passo in passo, ci frana sotto i piedi, precipita nell'abisso del nulla. Non rimane se non la libertà, infausta facoltà di autodistruzione e nullificazione. Sempre: s'annidi in sé formale, introversa, o s'affacci all'intorno, sostanziale, estroversa, a titolo d'atto irrimediabile oppure d'atto gratuito, non elude l'ineluttabilità del nulla.

E' Kierkegaard a condurre, sul filo del Luteranesimo, al baratro di Gide, Valerie e Sartre.

Se la natura è costituzionalmente malvagia, se il peccato è condizione d'obbligo della nostra vita, e nondimeno — mezzo termine del sillogismo — bisogna vivere, allora, ecco la norma categorica di Sartre e soci: « Pecca con purità e sincerità », laddove gli estremi, virtù e vizio, non più contraddittori, combaciano equipollenti.

Kierkegaard avalla il nulla dell'uomo e l'empie del Tutto di Dio mediante la *fede*. Ma la fede è un credo nell'assurdo, un salto nel buio, impari la ragione al vero e al bene, servo e non libero l'arbitrio. Prepara l'esistenzialismo ateo.

Dal retroterra indettano Hume e Kant. Se la ragione non enuclea il noumeno, l'essere, cos'è il conoscere? L'apparizione (fenomenismo) di non so « che » (oggetto) a non so « chi » (soggetto): l'apparizione di « nulla » a « nessuno ».

L'angoscia esistenzialistica, la paura di fronte all'essere che ci frana sotto i piedi e precipita nell'abisso del nulla, può divenire — se lo vogliamo — l'ansia dell'anima che raccoglie gli sbrendoli della sua dolorosa esistenza e si eleva a Dio, l'Essere Infinito, il Valore trascendente. Può divenire l'inquietudine di agostiniana e pascaliana memoria: « Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te, Domine ».

In Sartre gli « altri » rappresentano l'Inferno nei nostri riguardi, i demoni nostri. In Cristo sono, ciascuno, *persona.* Sono *uomini:* « Non enim est distinctio Iudaei et Graeci. Nam idem Dominus omnium, dives in omnes, qui invocant illum. Omnis enim, quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit » (Rom. X, 12-13; I Cor. XII, 12-13; Att., X, 36; Ef. II, 11-22).

Cristo li incorpora. Lì gli uomini s'identificano: « Vivo autem, iam non ego, vivit in me Christus » (Gal. II, 20).

Compaginano un'egual persona: « Christum induistis. Non est Iudaeus, neque Graecus. Non est servus, neque liber. Non est masculus, neque femina. Omnes enim vos *unum* estis in Christo Iesu » (Gal. III, 27-28; cfr. Gio. XV, 5; VI, 57-58).

Subito l'universale Paternità di Dio sigla l'universale uguaglianza tra gli uomini, la mutua fratellanza: « Sic ergo vos orabitis: Pater *noster,* qui es in caelis » (Mtt. VI, 9).

Ciascuno di noi è Cristo! Quest'inclita verità è ribadita, all'epilogo dei secoli, dal Cristo Giudice: « Venite benedicti Patris mei... Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, *mihi* fecistis » (Mtt. XXV, 34, 40).

Il paragone di Sartre a Kant mette a fuoco la illogicità dei *postulati.* Dà le vertigini.

Secondo Kant la libertà è un postulato della legge: « S'io debbo, è certo che posso. La norma categorica: *Agisci sì che la tua azione sancisca un principio di legislazione per ogni uomo,* invano astringerebbe la coscienza, se non godessi di libertà ».

Di più. Dio, Giudice e vindice degli spiriti immortali, oltre gli spazi gelidi del tempo, è un postulato e della libertà e della legge. I nessi incalzano. O esercito la libertà in ossequio alla legge, siccome debbo, e mi rivesto di virtù; o no, e mi copro di vizi. Ma, quaggiù, spessissimo trionfano i vizi, baluginano conculcate le virtù. C'è dunque un'eternità di vita in cui Dio, giudice e vindice, rimunera la virtù, punisce i vizi. Non più favoritismi, parzialismi, privilegi, monopoli.

Sartre rovescia le basi. La negazione di Dio è un postulato della libertà: « Io sono certamente libero e quindi è altrettanto certo che Dio non esiste ».

Sartre fa suo il motto di Ivan nei *Fratelli Karamazov* di Dostojevskij: « Tutto è lecito, se Dio non esiste ».

Sartre uccide Dio. Ma Dio è un cadavere immenso. E noi vi inciampiamo di continuo. E non sappiamo ove seppellirlo.

LUIGI GUGLIELMO ROSSI

ABBONAMENTI

Italia	L. 15.000
Estero	L. 20.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste internationale.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 4.500